

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

- OCTAVIO N. DERISI: *La vida del espíritu* 83

ARTICULOS

- AUGUSTO FURLÁN: *El objeto de la lógica tomista (primera parte)* 89
- ENRIQUE DUSSEL: *La doctrina de la persona en Boecio; solución cristológica* 101

NOTAS Y COMENTARIOS

- JUDITH GARCÍA CAFFARENA: *Visión ontognoseológica del problema del instante según Lavelle* 127
- CESÁREO LÓPEZ SALGADO: *Aristóteles en castellano* 130

BIBLIOGRAFIA

MORITZ SCHLICK, *Sul fondamento della conoscenza* (Alberto Caturelli), p. 140; P. WINTREBERT, *L'Existence déliurée de l'Existencialisme* (Omar Argerami), p. 142; PAUL B. GRENET, *De la evolución a la existencia. Las XXIV Tesis Tomistas* (J. E. Bolzán), p. 142; FRANÇOIS RODÉ, *Le miracle dans la controverse moderniste* (Jorge Hourton), p. 143; A. MUNIER, *A manual of philosophy*, vol. I: *Cosmology - Philosophical Psychology* (J. E. Bolzán), p. 146; HARRY ELMER BARNES, *An intellectual and cultural history of the western world* (J. E. Bolzán), p. 147; WILLIAM H. BURTON, ROLAND B. KIMBALL y RICHARD WING, *Hacia un pensamiento eficaz* (Clotilde Saizar de Argerami), p. 147; NICOLA ABBAGNANO, *Existencialismo positivo* (Gustavo A. Piemonte), p. 148.

CRONICA

LIBROS RECIBIDOS

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Calle 24 entre 65 y 66

LA PLATA - REPUBLICA ARGENTINA

LA VIDA DEL ESPIRITU

1. — *En el hombre están íntimamente unidas y compenetradas la vida animal de los sentidos y la vida espiritual de la inteligencia y de la voluntad. La vida espiritual es la más perfecta en sí misma, pero la más débil en el hombre; a la par que, esencialmente inferior a la espiritual, la vida animal en él es la más fuerte y la más perfecta de todo el reino animal. Con razón dice Santo Tomás que "el hombre es el más perfecto de los animales y el más imperfecto de los seres espirituales".*

Tal situación hace que la vida espiritual se vuelva fácilmente a los objetos de la vida de los sentidos, y que el hombre perfeccione los bienes materiales mediante su actividad técnica, que procede del espíritu: de su inteligencia y de su voluntad. Esta actividad vuelta a los bienes materiales absorbe gran parte de la vida espiritual del hombre actual: con la técnica propiamente tal, la economía y las ciencias auxiliares y gran parte del derecho. Con el nombre de "trabajo" se abarca el ámbito inmenso y creciente de esta actividad espiritual del hombre dirigida a la consecución de los bienes de los sentidos, a lo que se llama comúnmente el bienestar material o simplemente bienestar.

Tal trabajo o actividad técnica en la organización material del mundo actual —en que el hombre vive preocupado casi exclusivamente por su bienestar material y la seguridad del mismo para el futuro de sí y de los suyos— tiende a absorber progresivamente la vida del espíritu, aun en sus tramos superiores —en épocas anteriores cultivadas de una manera eminentemente desinteresada— como el de las ciencias, las artes y aun el de la filosofía y a veces hasta el de la religión, para ponerla al servicio de la técnica, de la economía y, en general, del bienestar material; como si su valor proviniese casi exclusivamente de su utilidad, y no estuviese constituido por sus mismas notas intrínsecas en relación con el perfeccionamiento estrictamente humano.

2. — *Por otra parte, esta actividad espiritual, ordenada a la procura de una más amplia o más perfecta posesión de los bienes materiales, no tiene sentido de fin sino de medio; se trata de la consecución de los medios materiales para que el hombre pueda lograr más plenamente su vida espiritual de persona o ser específico. Porque el hombre logra su perfección, su cultura propia, por la actuación de su actividad espiritual en sus distintas dimensiones jerárquicamente unificadas.*

Una actividad espiritual dirigida exclusivamente al trabajo o procura del perfeccionamiento material, resulta contradictoria: es un esfuerzo inmenso de medios, ordenados de sí a un fin, que no se alcanza y que ni siquiera se tiene en cuenta. La cultura o cultivo realizado por el espíritu se ha concentrado en la zona inferior de la materia, en el hacer, sin tener en cuenta, al menos con la conciencia y el vigor que fuera necesario, las zonas superiores del perfeccionamiento del propio espíritu, o la cultura propiamente tal.

3. — *Ahora bien, toca a la Filosofía —y también a la Teología— esclarecer el ordenamiento de la actividad del hombre en todo su ámbito y en su orden jerárquico, especialmente en lo que atañe a su actividad espiritual, tanto intelectual como volitiva libre y a su vida propia con sus bienes y fines específicos o, en otros términos, iluminar la tarea de la cultura u obra de perfeccionamiento realizada por el espíritu no sólo en las cosas —actividad técnica— sino también y sobre todo en el propio espíritu, en la actividad de la persona —actividad especulativa y moral—. Porque, lejos de agotarse el espíritu en el trabajo o quehacer técnico, económico, etc., se abre a los bienes estrictamente tales, valiosos por sí mismos y fines de su actividad específica, trascendentes y perfeccionantes de la persona humana como tal.*

Para usar los términos de Pieper, más allá del trabajo o "negotium" —la actividad útil— está la actividad valiosa por sí misma, el "otium", a la que aquélla sirve como medio, porque se ordena a la consecución de los bienes que directa o indirectamente perfeccionan al hombre como tal, que lo humanizan o cultivan —de ahí, cultura— en cuanto hombre, en cuanto ser espiritual o personal.

En efecto, por su actividad intelectual, el hombre se ordena a contemplar el ser, a de-velar su verdad oculta, con la que el ser se identifica. El intelecto se enriquece con la aprehensión o posesión intencional del ser o verdad trascendente. La mirada intelectual está fija, especificada por el ser. De ahí que no se agote ella en el ser o verdad de ningún ente finito, y a cada contemplación o de-velación del ser limitado de los entes, su ansia de ser o verdad se reavive sin cesar, en

la busca del ser o verdad sin límites del Ser o Verdad infinito, en última instancia.

No de otra suerte la voluntad está especificada y determinada por el bien, que no es sino el ser en cuanto apetecible o acto perfeccionante del apetito. Nada puede querer ella sino en cuanto bien, y bien trascendente a ella, cuya posesión la enriquece. Pero la meta definitiva de la voluntad no es éste o aquel bien o ser determinado —que existe o puede existir— sino el bien como tal, la felicidad, que sólo la posesión del Bien infinito puede realizar. Precisamente esta necesidad con que la voluntad está especificada en cuanto al bien, hace que frente a cualquier bien finito, o al Bien infinito finita o imperfectamente aprehendido, ella pueda quererlo o no, sea libre. Únicamente frente al Bien infinito perfectamente aprehendido —que coincidiría con el objeto formal especificante de la voluntad— la voluntad lo ama necesaria y a la vez espontáneamente: no puede dejar de amarlo.

Otro tanto sucede con la belleza, el bien propio que engendra en el entendimiento contemplante la verdad de la forma splendens, que se presenta radiante en la unidad de sus partes a la mirada escrutadora de aquél. Pero también aquí no es ésta o aquella belleza determinada la que sacia el apetito natural del intelecto sino la belleza en sí, sin límites, la Belleza divina, en definitiva, por la que son bellas todas las cosas bellas.

Verdad, Bondad y Belleza infinitas no son sino la misma y única realidad del Ser infinito, de Dios.

En un análisis de la actividad espiritual del hombre ella aparece finita pero herida —con una herida siempre abierta— y sellada desde sus raíces más profundas por el Ser divino, que la especifica y constituye en su razón misma de ser, en su razón de ser de persona. Por todas sus aberturas el espíritu humano está abierto a la trascendencia del ser —verdad, bondad y belleza— que él no es —por esto, esencialmente finito— y, en definitiva, a la trascendencia del Ser infinito, de Dios, infinitamente trascendente a él y, sin embargo, para el cual está esencial y necesariamente hecho y sin cuya posesión no puede realizarse ni ser plenamente hombre. Un espíritu finito, distinto del mundo y de Dios, pero hecho esencialmente para alcanzar su plenitud en El, en su posesión como Verdad, Bondad y Belleza, a través de la posesión del ser o verdad, bondad y belleza de los entes mundanos.

4. — De ahí que la Ciencia y la Filosofía —y la Teología, en la situación actual de elevación del hombre a la vida divina— la Moral individual y social, el Arte y, sintetizándolas a todas, la Religión, sean las actividades por las que el hombre se perfecciona como hombre —y como

hijo de Dios, en el Cristianismo— y constituyan la cultura, el camino de acceso al verdadero bien humano.

En cambio, la Técnica con la Economía y perfeccionamiento de las cosas materiales sólo logran su verdadera finalidad y su sentido definitivo, como actividad de bienes útiles, en cuanto están esencialmente subordinadas a la consecución de estos fines supremos del hombre: la verdad, la bondad y la belleza de las cosas y, en última instancia, la Verdad, Bondad y Belleza infinitas, objeto de la cultura estrictamente tal, o de aquellas actividades desinteresadas del espíritu que acabamos de mencionar en el párrafo anterior. La cultura, pues, como perfeccionamiento específicamente humano está más allá de lo útil, y, por eso, más allá de la actividad técnica y económica y, en tal sentido, del trabajo.

La atmósfera propia de la vida humana, no es la de los medios, el negotium o el trabajo febril de la producción y transformación de los bienes materiales para el logro del bienestar humano —por importante que él sea, incluso para lograr o favorecer la vida del espíritu— sino la de los fines o del otium, por la que el hombre vive y acrecienta su vida espiritual o personal.

5. — *Toda esta vida de cultura o perfeccionamiento humano —aun la del hacer técnico-económico— se funda en el realismo, es decir en el ser real inmanente del hombre, que se acrecienta con la consecución del ser real trascendente —verdad, bondad, y belleza— mediante su actividad espiritual, que lo de-vela y aprehende por la contemplación de la inteligencia, y lo realiza o lleva al acto de su perfección por la voluntad libre. Sólo ante el espíritu o ser inmaterial se de-vela o logra presencia el ser —porque en sí mismo, aún en los seres materiales, es tal por su inmaterialidad o acto— como verdad o belleza de las cosas, del hombre y de Dios —contemplar—; y sólo por el espíritu puede ser acrecentado como bondad y belleza de las cosas —hacer— o del propio hombre en cuanto ser espiritual o persona —obrar.*

Si no hay ser inmanente, el hombre no puede aprehenderse ni perfeccionarse: no hay sujeto de esta acción perfeccionante; y si no hay ser trascendente, el hombre no puede encontrar ser —verdad, bondad y belleza— con que acrecentar su propio ser.

De aquí que sólo en una Filosofía realista y teísta, en que el hombre es ubicado como un ser material-espiritual finito frente a un mundo de seres finitos y frente al Ser infinito de Dios, la cultura o actividad perfecta del hombre, cobre y posea un auténtico sentido. Cuando

no hay ser que perfeccionar ni ser con que perfeccionar, el perfeccionamiento o la cultura carecen de todo sentido. En otros términos, cuando la actividad cognoscitiva no es aprehensión o de-velación del ser trascendente, deja de ser conocimiento propiamente tal, y se convierte en actividad práctica o transformadora de la propia actividad, sin sentido de enriquecimiento alguno. Otro tanto acaece con la actividad práctica o volitiva: si no consigue o realiza en sí o en las cosas bienes trascendentes a su propia actividad, se pierde hasta el sentido de lo práctico, del acrecentamiento ontológico que él esencialmente implica. Y sin ser inmanente que perfeccionar con el aporte del ser trascendente aprehendido por la inteligencia y realizado por la voluntad, también se pierde el sentido del perfeccionamiento propiamente tal.

Tal la tragedia de la filosofía moderna y de la cultura o humanismo que en ella se funda: del humanismo sin hombre y sin bien y verdad trascendentes con que perfeccionar al hombre. Convertido el hombre —y más que él su pura actividad humana— en centro de toda la vida espiritual, ésta queda dislocada y hasta aniquilada, sin ser o fin trascendente, y se cumple como un febril esfuerzo o trabajo sin meta ni sentido— porque sin el ser trascendente no hay metas ni sentido de la actividad inmanente— no sólo para el hombre, como ser personal, sino aún para la propia actividad o trabajo.

A este respecto, el Tomismo, como Filosofía realista connatural del hombre, tiene su misión que cumplir en el mundo actual para ayudarlo a reconquistar el sentido y el camino de la obra de perfeccionamiento humano, de la Cultura o Humanismo, y asegurar el ámbito propio de la vida del espíritu o de la persona. Fundando en el ser —el objeto propio de la inteligencia— el Tomismo, con un gran rigor crítico, progresa paso a paso en la de-velación de las diversas capas del ser, ocultas a primera vista; y, siguiendo sus exigencias ontológicas, llega a sus causas intrínsecas o constitutivas, eficiente y finales, y descubre así, en sus aspectos fundamentales, el ser y la actividad de los seres materiales, vivientes y animales del mundo, el propio ser y actividad humanos, material y espiritual, en su unidad sustancial personal y, en última instancia, el Ser de Dios, Causa eficiente primera y final última.

Fundado y alimentado por la inteligibilidad o verdad del ser —que es el bien que fundamenta la actividad práctica— el Realismo tomista es un sistema en continuo crecimiento, capaz de penetrar de-velando nuevos aspectos de la verdad del mismo, que se van presentando en las nuevas perspectivas históricas y mediante el desarrollo del propio sis-

tema y demás conocimientos científicos. Y toda auténtica de-velación del ser, así haya sido llevada a cabo dentro de otra concepción filosófica sustancialmente errónea, encuentra su ubicación exacta y su significación cabal dentro de esta concepción, que, en definitiva, no es ni quiere ser sino la expresión o, mejor, la aprehensión misma del ser, desde sus constitutivos y causas primeras y en una dilucidación creciente.

OCTAVIO N. DERISI.

EL OBJETO DE LA LOGICA TOMISTA

1. *Introducción.*

El propósito de este trabajo es considerar el objeto a cuyo estudio debe aplicarse en especial la lógica según la doctrina tomista¹. No se trata aquí sin embargo de una mera repetición ni tampoco de una apología de dicha ciencia tal como ella ha sido concebida por Tomás de Aquino y particularmente por Juan de Santo Tomás sino más bien de un intento en el que se quiere poner en evidencia ciertos aspectos, presupuestos y consecuencias propios de la concepción de la lógica en la doctrina mencionada, en los cuales se haga resaltar también el justo alcance y valor de la misma indicando sus precisos límites y señalando de paso adónde deben apuntar las críticas que a ella pudieran hacerse, así como la problemática que se presentaría a éstas.

No ha sido poco frecuente en los últimos tiempos ver cómo muchos lógicos respetables, sin intentar comprender siquiera el profundo sentido de la lógica tomista ni mucho menos acercarse a los textos fundamentales donde se expone, la han hecho objeto de críticas que en la mayoría de los casos —por no decir en todos— en muy poco le atañen sino que van dirigidas más bien contra una idea deformada que en nada conviene con lo que en ella fundamentalmente se sustenta, razón por la cual tales críticas alcanzan cualquier blanco menos aquél hacia el que apuntan.

Una crítica auténtica de la lógica tomista —así como de cualquier otra concepción de la lógica— sólo puede fundarse en dos clases de argumentos: los que atacan la concepción que de esa ciencia se sustenta en la doctrina aludida, y los que aceptándola objetan su método, división, etc. En el primer caso se trataría de hacer ver que aquello que el tomismo considera como objetivo de

¹ Me refiero aquí a lo que los escolásticos llaman objeto formal *quod* (razón formal *quae*, o sea objeto *ut res*) de una ciencia.

la lógica no conviene a lo que debe entenderse por tal ciencia. Se podrá argumentar entonces que dicho objetivo es más extenso o más restringido; o que, simplemente, es distinto; o que quizá no está definido con precisión pues no se deslinda claramente del de otras ciencias, etc. Pero es claro que si no se hace previamente esto, cualquier crítica a esa concepción y a toda otra, será infundada y desprovista de valor alguno. Ello es lo que sucede últimamente cuando desde las perspectivas de la logística se dice que la lógica tomista² no prueba tales razonamientos válidos, o no posee exactitud, etc. Lo que acontece en tales casos es que se da por supuesto que el objetivo perseguido por la lógica tomista coincide con aquel que un tanto confusamente se sobreentiende hoy que debe ser el objeto de la lógica³, pasando de ello a la acumulación sin sentido de críticas contra aquélla sin apercibirse que esa presunta coincidencia no existe sino en la imaginación de quienes nunca se tomaron el trabajo de comprobarla. Y entonces los cargos evidentemente abundan pero se reducen en definitiva a manifestar que conforme a la concepción de la lógica por el crítico sustentada, la del tomismo resulta errónea o incompleta. Lo cual por supuesto no tiene nada de extraño ni vale tampoco, desde el punto de vista filosófico, mucho que se diga. Si en cambio se adujeran razones para preferir una concepción a otra, se habría hecho un trabajo mucho más interesante y beneficioso para el conocimiento de este arduo tema.

En el caso del segundo tipo de crítica se trata de un ataque no a la concepción tomista de la lógica —la cual se supone acertada y por lo tanto se acepta— sino a sus métodos, o bien a alguna de sus partes, etc. Estas segunda clase de objeciones resulta útil pues ayuda a esclarecer problemas que pudieran surgir dentro de la misma doctrina, y a veces ofrece incluso aunque más no sea en forma implícita, el modo de solucionarlos.

Como se ve, ambas críticas tienen su valor siempre que se las elabore debidamente. En este trabajo no se tratará sin embargo de formular críticas, sino más bien de indicar a qué blanco tales críticas deben apuntar, mostrando para ello cuál es el campo que la lógica tomista estudia, y asimismo su causa y fundamento.

² En general el ataque va dirigido contra lo que se ha dado en denominar muy imprecisamente lógica tradicional, dentro de la que se subsume la lógica tomista como una de las principales representantes. O incluso a veces es ésta a la que en verdad se quiere aludir al decir 'tradicional'. Este término, por otra parte, es, como se dijo, de una vaguedad inadmisibles y resulta intolerable su uso sin una definición previa. Pero tal definición falta casi siempre en los críticos del 'tradicionalismo' lógico.

³ Véase al respecto el párrafo 5 del capítulo I de la segunda parte de la obra *Lógica Matemática y Lógica Filosófica* de VICENTE MUÑOZ, Madrid, 1962.

2. *Importancia y utilidad de la determinación del objeto de la lógica.*

El buscar la determinación precisa del objeto a cuyo estudio debe aplicarse en especial la ciencia lógica no tiene por finalidad conocer de él con exactitud todos sus caracteres ni las diversas formas en que puede manifestarse, sino sólo indicar aquellas propiedades que lo constituyen como tal, se decir, que lo incluyen en el campo estudiado por el lógico. Evidentemente es la lógica misma la encargada de desarrollar y perfeccionar el estudio de ese objeto. De lo que se trata aquí es de aportar datos para una consideración epistemológica de dicha disciplina en tanto que no puede ser intentado un estudio de ésta si no se determina cuál es su objeto, pues no hay ciencia sino de alguna cosa y es el conocimiento de los caracteres de ésta el que más contribuye al de aquélla.

Conforme a lo que se acaba de decir es claro que la consideración del objeto a cuyo estudio la lógica debe abocarse se hace en estas líneas desde una perspectiva más alta que la de la misma lógica. Se trata ahora más bien de una especie de metafísica del ente lógico, de una discriminación de lo que compete al mismo por oposición a objetos que caen bajo la mirada de otras ciencias cuyo contacto con la lógica es más o menos próximo. Por eso, nuestro estudio no sólo sirve para aclarar el conocimiento del campo que investiga esta última sino que contribuye de paso a distinguirla de aquéllas. Al mismo tiempo determina en cierta medida el tipo de conocimiento y el método que caracterizan la lógica, pues ellos dependen en gran parte de las peculiaridades del objeto por ésta estudiado. Todo ello implica también una caracterización del logos, es decir de aquello de lo cual lo lógico —lo que tiene tal propiedad— no es sino el producto de su función específica.

3. *La primera y la segunda 'intentio'. Dificultades para refutar la concepción tomista de la lógica.*

El objeto formal de la lógica es, según el tomismo, el ser de razón de segunda intención. La primera y la segunda intención caracterizan dos clases de conocimiento distintos. La distinción no es sin embargo de tipo genérico, pues se trata en ambos casos de formas del conocimiento intelectual, sino que se funda en el objeto al cual éste apunta.

Cuando el entendimiento busca las propiedades del ser real, ese acto de conocimiento recibe el calificativo de intención primera. Pero por extensión se dice también intención primera aquel aspecto

del objeto inteligido por la mente que nos da algo propio de ese ser real, de la cosa.

Cuando en cambio nuestra facultad cognoscitiva apunta no a las propiedades del ser real sino a aquellas que se dan en él en cuanto aprehendido en el ámbito intelectual, tiénese un conocimiento que constituye una intención segunda. Del mismo modo, como en el caso de la primera intención, por extensión, las propiedades de ese ser en tanto se halla en dicho estado, reciben el nombre de segundas intenciones, y de ellas se ocupa la lógica.

Vemos pues que nuestro entendimiento puede intentar captar dos tipos de aspectos: los que perteneciendo al ser real son trascendentes al hecho del conocimiento de los mismos, y los que son propios de aquél en cuanto aprehendido por éste ⁴.

Lo que se debe notar aquí en principio es el valor de tal situación. El ser real trascendente alcanzado por el conocimiento tiene que tener alguna propiedad en virtud de esta aprehensión; tiene que llevar de alguna manera marcado en sí el hecho de estar siendo conocido. Esta propiedad definirá el 'logos', la razón humana. Y esta propiedad deberá estar 'añadida' siempre al conocimiento del ser real trascendente aún cuando sin perturbar el conocimiento de lo esencial de éste, pues de otra manera las primeras y las segundas intenciones se confundirían y no habría distinción. Y decimos que esa propiedad deberá estar añadida siempre porque entendemos que ella constituye lo propio del conocimiento mismo, lo que no puede faltar en el objeto en cuanto conocido por la razón humana.

Pero nos preguntábamos por el valor de la distinción mencionada, y ahora, aclarando esa pregunta inquirimos por aquello que funda esa validez. La respuesta se halla en los puntos siguientes: 1) la idea de que la mente tiende hacia algo distinto de sí (intencionalidad del conocer); 2) la idea de que ese algo precede a la mente pues ésta por él se ordena y según él se mide; 3) el hecho de poder conocer las leyes que rigen en la realidad a la cual el intelecto tiende, lo que supone cierta inmutabilidad de esa realidad; 4) el poder reflexivo y comparativo de la mente. El primero le permite contemplarse a sí misma. El segundo, junto con el supuesto 3), le capacita para comparar y evaluar el producto de un acto con la realidad trascendente aprehendida.

Aparte de estos supuestos puede mencionarse el de la función abstractiva del entendimiento, por la cual éste logra, desde el dato

⁴ Sobre esto véase J. S. TOMÁS, *Ars Logica*, II P., Q. II, artíc. II, Ed. Reiser: pág. 291, 1ª columna.

sensible, llegar al conocimiento de esa realidad trascendente a que se ha aludido.

Evidentemente encontramos aquí, fundamentalmente, la doctrina tomista de los tres estados de la esencia. La esencia, el aspecto real inteligible, puede darse en la realidad, donde se halla particularizada, contraída al singular, y en la mente, donde se encuentra universalizada. Sin embargo, la singularidad de la esencia en lo real —que resulta de la intervención de elementos reales sustanciales— no afecta a la esencia en sí misma; ni tampoco la afecta la condición de universalidad (sobre esto se verá más adelante) que tiene en la mente⁵. Una y la misma es pues la esencia en la realidad y en el intelecto, en el contenido de nuestro concepto. Por eso éste, según el tomismo, puede predicarse de las cosas, por eso nuestro conocimiento alcanza lo real trascendente⁶.

Obsérvese que la mente alcanza los caracteres que se agregan a la esencia ya sea en lo real como en la mente misma. Y allí ve también que la esencia es idéntica en ambos casos. Nuestros conceptos —nuestros conceptos formales, según se verá más adelante— constituyen un tipo especial de signo que no hace sino mostrar en forma absolutamente pura las notas esenciales de las cosas⁷. Con esto quiere significarse, como ya se ha dicho, que podemos por medio de nuestros conceptos saber qué es lo que pertenece a la cosa sin que en ello intervenga algo del concepto mismo, alguna propiedad que 'enturbiara' el aspecto real inteligido. El conocimiento intelectual logra pues sin alteración alguna alcanzar los aspectos inteligibles de la cosa; los aditamentos que se agregan a la esencia en sus modos de existencia real y mental también son conocidos, y precisamente por esto, distinguidos de los que conciernen a la esencia en sí misma.

Volvamos ahora a los supuestos que fundan la validez de la distinción entre primeras y segundas intenciones, distinción de donde nace la existencia de un campo que va a constituirse en objeto propio de la ciencia lógica. Es claro entonces que todo intento serio de combatir la lógica tomista tendrá que comenzar por atacar al menos alguno de tales supuestos. Quiero por eso mostrar aquí las dificultades que tendría que superar quien se propusiera una tarea semejante, haciendo ver la compleja problemática que ella implica.

⁵ Con relación a este punto puede consultarse RALPH MC INERNY, *The Logic of Analogy*, cap. III, pág. 46, especialmente.

⁶ Sobre los tres estados de la esencia puede verse J. DE TONQUÉDEC, *La critique de la connaissance*, 3ª ed., París, s/f. págs. 152 y siguientes.

⁷ Cfr. J. A. CASAUBÓN, "Para una teoría del signo y del concepto mental como signo formal", *SAPIENTIA*, X (1955), pp. 270-283.

Supongamos, en primer lugar, que se ataque la intencionalidad del acto cognoscitivo. En ese caso tendrá que aceptarse que la mente sólo se conoce a sí misma. Y ello significará que lo lógico no se distingue de lo psicológico ni de lo real pues lo que se comprenda por tal nombre sólo será en definitiva mente, entendimiento, es decir, algo psíquico.

Se planteará entonces el agudo problema epistemológico de la existencia de una ciencia lógica realmente distinta de la psicología y de la metafísica. La dificultad residirá en que no teniendo el intelecto nada a qué oponerse, nada a qué tender ni de qué diferenciarse, no podrá ni siquiera comprender algo que no sea él mismo. Si a esto agregáramos que el intelecto no conoce sino por la vía de la distinción, hasta podría incluso decirse que aún ese conocimiento de sí propio resultaría cuestionable. De cualquier manera resulta claro que en la posición que se comenta todo lo conocido será en definitiva la psiquis, y lo lógico quedará reducido a un sector de la misma cuando no identificado con ella. Aparte de este problema de deslinde entre las dos ciencias —psicológica y lógica— se da también, como conexo con él, aquél que surge de la dificultad de una reducción semejante, dificultad en la que se ha insistido bastante como para que sea necesario exponerla aquí.

Pero otra cuestión interesante y que viene al caso en este asunto es que desde la perspectiva que estamos considerando se deberá reconocer la lógica tomista como un producto entre tantos de esa realidad psíquica. Por eso, la elaboración de críticas serias sobre aquella tendrá que basarse en ciertas leyes (a las que se supondría transgredidas o ignoradas por la lógica tomista) cuya validez habrá de apoyarse en el ser psíquico —que es lo único cognoscible— y a las cuales se consideraría en conflicto con las leyes de la lógica tomista. Pero entonces surgiría el problema de saber por qué esta lógica, que conforme a lo sostenido no podría captar sino algo psíquico y que no es sino una manifestación de éste, capta justamente algo que está en desacuerdo con las leyes de lo psíquico, y —lo que es más discutible aún— resulta una manifestación no aceptable del mismo. El problema del deslinde entre la ley psíquica válida y la que no lo es se halla implicado aquí. Pero dicha ley será aceptable si se postula la inmutabilidad de lo psíquico, lo cual parece estar en contradicción con la esencia de éste.

Si el ataque se dirige al segundo fundamento, esto es a la idea de que hay una realidad que precede a la mente y que ésta se ordena a su conocimiento, la situación ofrecería problemas similares a los que plantea una crítica al primer supuesto. Podría suponerse por ejemplo que la mente funda o engendra la realidad que ella alcanza.

Es claro entonces que a partir de tales supuestos se tendrían dificultades semejantes a las del caso anterior.

Supongamos ahora que se objeta el supuesto que dice que el intelecto puede conocer las leyes de la realidad. Si se niega el conocimiento intelectual de esa realidad aún cuando se acepte su existencia —la que se supone captada por vías no intelectuales— se tropezaría con el problema de que la lógica que se postulara en una concepción semejante o bien no tendría nada de intelectual —es decir, no sería demostrativa, no contendría argumentos racionales—, o bien siendo tal no encontraría fundamento alguno en lo real desde el momento que lo real resulta ajeno al intelecto. Sin embargo todo intento de refutar la concepción tomista de la lógica, como cualquier otra concepción, deberá utilizar argumentos cuya fuerza destructiva sólo podrá residir en el hecho de su valor probativo. Y éste residirá a su vez en el valor de los principios de los cuales parte y en el de las reglas lógicas utilizadas. Mas todos ellos, principios y reglas, tendrán que ser expresados y por lo tanto inteligidos. Pero pretenderán también ser verdaderos, válidos. Mas, ¿en virtud de qué será así si la concepción que nos ocupa sostiene que la realidad escapa a ser conocida o explicada a través de ellos? ¿Qué validez tendrán tales reglas y principios si no responden a realidad alguna, si no son ni verdaderos ni falsos?

En cuanto a sostener que la realidad alcanzada no es inmutable significa que, evidentemente, no es la mente quien la alcanza ya que a ésta le es imposible pensar en algo que cambia constantemente. Aun cuando haga referencia a ello lo conocerá por algo en él invariable: su perpetuo cambio. O sea que en definitiva no lo conocerá. Este tipo de crítica presenta en consecuencia los mismos problemas que la anterior.

De todo lo expuesto puede verse al menos a grandes rasgos, cuáles son las dificultades inherentes a una refutación adecuada de la concepción tomista de la lógica y a los supuestos sobre los que ella descansa. Solamente mediante la refutación de éstos —es decir, de al menos alguno de ellos— es posible una crítica seria.

4. *Ser real y ser de razón*

Las segundas intenciones son pues, como ya se dijo, las propiedades del objeto en cuanto conocido. Son propiedades engendradas por la razón humana en el acto que le es propio. Sin embargo la lógica no estudia el ser de razón general⁸ sino aquél que se engendra

⁸ Sobre el ser de razón puede consultarse J. de Sto. Tomás, *op. cit.*, II P, Q. I, artíc. III (pág. 260, 1ª col. de la ed. Reiser).

cuando se conoce el ser real y en él se funda, aún cuando no expresa nada de ese ser, pues, precisamente, es tan sólo una pura propiedad de la razón. Conviene entonces hacer aquí algunas disquisiciones previas sobre el ser de razón en general, para después estudiar ese tipo especial de ser de razón que es el que constituye el objeto propio de la lógica.

En primer lugar es necesario advertir claramente que el ser de razón no tiene un correlato en el mundo real. El ser de razón es pues un producto de ésta que existe por y sólo en la razón. Debe notarse aquí que las actividades psíquicas —vgr. la sensación, la memoria, el acto de intelección, etc.— son reales. Por lo tanto al concepto que tenemos de ellas les corresponde un hecho real. En cambio, al concepto que nos formamos de un ser de razón nada real corresponde. No obstante el ser de razón existe en ella y su ser se agota en ese modo de existencia. Insistamos en esto. Cuando tengo la idea de un hecho psíquico hay algo en la realidad que corresponde a mi idea. El hecho psíquico es sin duda una cualidad propia, indiscutible del ser humano, es decir algo real, algo que trasciende el hecho de que nuestro conocimiento pueda alcanzarlo. En cambio, cuando se tiene el concepto de un ser de razón cualquiera, ¿qué realidad le corresponde? Según el tomismo, ninguna.

Evidentemente, para poder proclamar esto es necesario haber definido previamente lo que se entiende por “real”. Y “real” es lo que abarcan las diez categorías, lo que puede estar comprendido en alguna de ellas⁹.

Una vez más se hace patente aquí cómo la determinación del campo propio de la lógica presupone, según el tomismo, la delimitación de un sector en cierta forma opuesto a ella. Sólo conociendo lo que es real, se conoce también lo que es de razón y viceversa. Nótese de paso que la posibilidad de conocer el ser real no es lo que hace a éste tal. En cambio es su posibilidad de ser, de existir, —al margen del hecho de su conocimiento— lo que lo define como real. De ahí que el ser de razón se oponga al real en cuanto a aquél no le es posible existir fuera de la razón.

5. *Relaciones de razón no-lógicas*

Se ha tomado ya conocimiento en forma más o menos imprecisa del campo que, según el tomismo, estudia la lógica. Este campo se halla comprendido en un sector aún más vasto: el de los seres de razón; y lo constituyen las propiedades que adquieren las cosas en cuanto

⁹ Cfr. *De ente et essentia*, cap. I.

se hallan engarzadas en el orden racional tendiente hacia la verdad. Pues bien, esas propiedades son relaciones. Aunque más adelante se verá cómo y por qué es que el campo a cuyo estudio la lógica se aplica comprende sólo relaciones¹⁰ —y no otro tipo de entidades —ahora sólo se tratará de la distinción entre las relaciones lógicas y las que no lo son. Y este deslinde se hace siempre dentro del campo de lo puramente racional. Lo cual implica decir que todas las relaciones lógicas son, como ya se vio, relaciones de razón, pero no a la inversa. Más adelante se determinará cuáles son las relaciones que la lógica estudia. Por ahora sólo se considerarán las relaciones de razón no lógicas en cuanto que su conocimiento servirá en buena parte para hacer ver su diferencia con aquellas que constituyen el campo específico de la lógica.

Estas relaciones de razón no-lógicas no se hallan en las cosas tal como ellas existen, pero en ellas se fundan¹¹. Santo Tomás da cuatro clases de relaciones de razón no-lógicas. Cada una de estas clases se caracteriza por no satisfacer alguno de los requisitos exigidos para que la relación sea real.

Así el primer tipo de relación no-lógica es el que se da entre cosas tales que al menos una de ellas no es real¹². El segundo tipo se forma cuando las cosas entre sí relacionadas no se distinguen realmente. Tal sucede por ejemplo cuando expresamos la relación de identidad de un ser consigo mismo: los dos miembros vinculados por dicha relación son en realidad uno; luego, no hay distinción real entre ellos¹³. El tercer tipo de relación no-lógica se da cuando los dos extremos de la relación no pueden ser ordenados uno al otro. Es el caso por ejemplo de la relación que existe entre una relación y su sujeto. Si nosotros conocemos una relación R entre a y b, y buscamos una relación entre a y R, tendremos un regreso al infinito¹⁴. Relaciones de este tipo no son sino de razón. La cuarta clase de relación no lógica se da cuando aprehendemos una relación mutua (simétrica). Así, por ejemplo la ciencia guarda una relación de dependencia respecto a lo conocido y no a la inversa¹⁵.

Analicemos un momento una de estas relaciones de razón no-lógicas, la de identidad. ¿Qué sucede en esta relación? Es evidente

¹⁰ Referente a lo que se tratará en este párrafo dice R. MC INERNY, *op. cit.*, pág. 40: "Although privations and negations are beings of reason, it is not *entia rationis* of this kind which are the subject of logic. That subject is always a relation of reason, and it is by opposing it to non-logical relations of reason that we can isolate it and discover what it is".

¹¹ Véase R. MC INERNY, *op. cit.*, pág. 40.

¹² Véase Q. D., *de pot.* q. 7, art. 11.

¹³ Véase *In V. Metaph* lect. 11, n. 912.

¹⁴ Véase Q. D., *de pot.* q. 7, a. 11.

¹⁵ *Ibid.*, *de verit.* q. 21, a. 1.

que lo que ella postula, lo que pretende significar es sólo el hecho de la total unidad, indivisibilidad, indistinción de aquello a lo cual se refiere. No obstante no puede hacerlo de otra manera más que desdoblando —por así decirlo— ese objeto mentado. La relación resulta inevitable como modo de expresión, pero no concuerda con lo que se quiere significar, pues es evidente que quien expresa una relación de identidad no dice que el desdoblamiento aludido sea real. Porque si así fuese entonces no habría tal identidad. Y en caso de que a los miembros de la relación de identidad correspondiera algo real, no habría real identificación y sucedería entonces que la relación de identidad sería imposible de aprehender pues indicaría justamente lo contrario de lo que se quiere significar. ¿Cuál es entonces el resultado de estas consideraciones? Evidentemente el hecho de que el poder captador del intelecto “difiere” del modo de captar, del modo de expresión que le es propio. Una cosa es lo captado y otra es el modo como ello se capta y expresa por el intelecto. Es la expresión intelectual misma la que está aquí limitada, pero no hay limitación en lo que respecta a aquello que se capta: la inteligencia humana está abierta al ser sin ninguna restricción. La distinción es muy profunda y digna de ser meditada. El intelecto comprende por autorreflexión, que el hecho al que alude no puede ser expresado por él sino de una manera que no corresponde en forma totalmente adecuada a lo que el hecho es. Sabe sin embargo que éste ha sido inteligido como es. Entre lo que el intelecto realmente entiende y la expresión de eso que entiende hay pues una diferencia que el intelecto es capaz de captar.

Aún cuando aquí no hemos hablado de relaciones lógicas hemos puesto en claro una cosa: la diferencia entre el modo en que el intelecto dice y lo realmente dicho. Esta distinción se ha hecho patente incluso dentro del mismo intelecto, en cuanto que él por autorreflexión la percibe, y en tanto que podemos prescindir del hecho de saber si existe un correlato real trascendente a lo que el intelecto dice. Pero lo interesante es que el tomismo considera las relaciones que se dan en ese modo de decir del intelecto, en el verbo intelectual, si se me permite esta expresión, como no-lógicas, es decir como no propias, no específicas del logos. El hecho es que esa relación de identidad —como muchas otras que se hallan comprendidas en los otros tipos de relaciones de razón no-lógicas consideradas— no es para el tomismo una relación cuyo estudio sea de la incumbencia del lógico. He aquí pues algo en lo cual los logísticos contemporáneos debieran meditar detenidamente antes de criticar la lógica tomista¹⁶. ¿Por

¹⁶ Es interesante al respecto leer lo expresado por J. A. CASAUBÓN en su artículo “Lógica y «lógicas»”, VIII, D (en *Estudios Teológicos y Filosóficos*, año I, nº 3, Buenos Aires 1959, pág. 240).

qué razón si esa relación es producida por el propio modo de ser del entendimiento, por el verbo intelectual, no forma parte de las cosas estudiadas por la lógica? Es interesante notar aquí que justamente en la lógica simbólica existe un capítulo especial dedicado a la lógica de la identidad. Pero, precisamente, en el tomismo la identidad no es considerada un tema específico que la lógica deba tratar. Esta diferencia en el contenido de ambas concepciones de la lógica supone evidentemente una discrepancia en las respectivas concepciones del logos, de lo que debe ser calificado como lógico. No es el caso explicar aquí en detalle el origen de esa desigualdad, mas será bueno notar que la relación de identidad y otras semejantes no están incluidas en el objeto estudiado por la lógica porque según el tomismo tales relaciones no constituyen la esencia, la nota propia e invariable del conocimiento¹⁷. O sea: esas relaciones no están necesariamente siempre presentes en el modo de captar del intelecto, en el objeto en cuanto captado por nuestro entendimiento, sino que se dan en ciertos casos como el modo peculiar en que el intelecto capta algo real. Así por ejemplo la identidad de una cosa consigo misma se da en la cosa y el intelecto capta ello mediante su modo: desdoblando la cosa y predicando identidad entre los términos. Pero si bien no hay en lo real dos términos, dos entidades, existe en cambio la cosa y es ella quien funda la identidad. Esta no se dice de la cosa en cuanto conocida. Si así fuera, entonces tal relación sería inexplicable pues la cosa en cuanto conocida aparece precisamente como desdoblada, como no idéntica, como dos cosas, las cuales podrán convenir en todo lo que se quiera pero, desde el momento que son dos, no se trata de la identidad absoluta de una única y misma cosa.

Pero además es evidente que esta relación no es formada siempre por el intelecto en al menos alguna de sus principales operaciones cognoscitivas. Hay muchos juicios donde la identidad absoluta entre sus extremos no se halla expresada ni explícita ni implícitamente. Incluso en el concepto —núcleo del pensamiento— las notas que lo integran no comportan identificación total entre sí. Ni tampoco los conceptos se ordenan a una identificación total entre ellos. Luego, la relación de identidad, la identificación de conceptos o juicios, no pertenece al modo específico del conocimiento, al modo en que el objeto es conocido. Y lo mismo se diga de otras relaciones semejantes. A diferencia de las relaciones no-lógicas y de las reales las relaciones estudiadas por la lógica vinculan entidades que surgen precisamente del modo como el intelecto capta el orden real. Es interesante lo que dice al respecto el prof. J. A. Casaubón: "La logística al confundir primeras y segundas intenciones objetivas confunde también las dis-

¹⁷ Se verá más adelante que ella está dada por la relación de predicación.

tinciones reales y las de razón... De allí su pretensión de que las «proposiciones de relación» serían una especie irreductible a las de atribución o predicación... De este modo relaciones como «padre de», «mayor que»... aparecen consideradas como relaciones lógicas que especificarían esas irreductibles proposiciones de relación. Pero esas relaciones no son lógicas; son relaciones juzgadas, no relaciones que nacen del juzgar...¹⁸.

Hemos pues aludido en este párrafo a tres sectores: el de ser real; el de las relaciones que el intelecto forma en algunos casos al conocer ese ser y que a él se refieren; y por último el de las relaciones estudiadas por la lógica, las cuales no atañen a nada real, aún cuando se producen al conocer lo real —sea lo que fuere lo real conocido, incluso pues cuando se conoce la ley de identidad¹⁹. La relación lógica es conocida por el intelecto gracias a su poder reflexivo, y merced a su poder comparativo el intelecto ve su irrealdad. Mas como, según se dijo, dicha relación se produce al conocer lo real trascendente, ella es esencial al intelecto, ya que lo es el carácter intencional de éste, que a ese ser está ordenado, por él se regula y según él se mide.

La percepción de la diferencia entre modo de decir y lo que efectivamente se dice, no basta según el tomismo —como ya se ha visto en el caso de la relación de identidad— para descubrir o postular la existencia de relaciones lógicas. Para ello debemos enfocar el mundo de las cosas y el modo en que las conocemos, y esto nos hará ver cómo la relación lógica se produce, y en qué consiste.

Es claro que formamos también relaciones lógicas cuando conocemos seres de razón, y aun cuando conocemos las mismas relaciones lógicas. Esto resulta inevitable para el intelecto si, como se ha dicho, las relaciones lógicas son propiedades inherentes a la esencia misma de su modo cognoscitivo. Pero para entender qué son esas relaciones y explicar su existencia es necesario siempre referirnos a lo real y a su conocimiento. De esto se tratará en el párrafo siguiente.

(Concluirá)

AUGUSTO FURLÁN
Universidad Nacional de Córdoba

¹⁸ J. A. CASAUBÓN, *art. cit.*, en *Estudios Teológicos y Filosóficos*, año I, nº 2, pág. 158, nota 75.

¹⁹ E incluso por consiguiente el principio de contradicción, el de tercero excluido, etc., que la logística toma por principios lógicos, cuando en verdad lo son del ser, de lo captado por el entendimiento y no del modo como éste capta.

LA DOCTRINA DE LA PERSONA EN BOECIO SOLUCION CRISTOLOGICA

Este corto trabajo no tiene la pretensión de ser exclusivamente filosófico o teológico, ya que siendo una investigación histórica no puede objetivar en el pasado una deformante visión reductiva de la realidad tal como se efectúa en nuestro tiempo. Es justamente la reducción filosófica de la problemática boeciana la que ha tornado casi imposible la auténtica comprensión de lo que nos expusiera el cristiano del siglo vi.

Sobre esta materia se ha escrito mucho en los últimos tiempos¹, sin embargo, y como hemos dicho, situando históricamente a Anicius Manlius Torquatus Severinus Boetius (480-524), estudiante en Atenas y de rancia aristocracia romana, vemos rápidamente dibujarse una per-

¹ Entre la inmensa bibliografía sobre el tema hemos consultado: F. ALTHEIM, "Persona", in *Archiv für Religionswissenschaft* (Leipzig-Berlin) 6, 27 (1929) 35-52; J. ASSENMACHER, "Die Geschichte des Individuations-prinzips", en *Forsch. zur Gesch. der Phil. un. der Pädag.* (Leipzig) I, 2 (1926); M. BERGERON, "La structure du concept latin de personne", en *Publicat. de l'Inst. d'Et. Médiev. d'Ottawa*, II *Etud. d'hist. littér. et doct. du XIII siècle*, II (Paris-Ottawa) 1932; C. BRAUN, *Der Begriff Person in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation*, Mainz, 1876; J. DE GHELLINCK, "L'histoire de persona et d'hypostasis...", en *Hommage à M. de Wulf*, pp. 111-127, J. A. DORNER, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, Berlin, 1853; H. C. DOWDALL, "The word Person", en *The Church quarterly review* (London) 106 (1928) 229-264; A. GRANDSIRE, "Nature et hypostases divines dans S. Basile", en *RSR* (Strasbourg) 13 (1923) 130-152; R. HIRZEL, "Die Person...", en *Sitzungsberichte der bayer. Akad. d. Wiss. Philos-philol. u. hist. Kl.* (München) 10 (1914); A. HORVATH, *Metaphysik der Relationen*, Graz, 1914; H. RHENFELDER, "Das Wort Persona", en *Beihefte zur Zeitsch. für romanische Philol.* (Saale) 77 (1928); A. MALET, *Personne et amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas*, Paris, 1956; C. ANDERSEN, "Prosopographie...", en *Zeitsch. für Neutest. Wissen.* LII (1961) 1-39; M. NÉDONCELLE, "Prosopon et personne", en *RSR* (Strasbourg) 2 (1948) 277-299; M. D. ROLAND-GOSSELIN, *De ente et essentia*, Le Saulchoir, 1926; V. SCHURR, *Die Trinitätslehre des Boethius*, Paderborn, 1935; E. SCHILTZ, "La notion de personne d'après S. Thomas", en *Eph. Th. Lov.* 10 (1933) 409-426; SCHWARTZ, *Acta Conciliorum Oecumenicorum*, Berlin-Leipzig, 1914-1926 (hasta Calcedonia); F. STENTRUP, "Zum Begriff der Hypostase", en *Zeit. für Kath. Theol.* (Innsbruck) 1 (1877) 57-84, 361-393; 2 (1878) 225-258; J. TIXERONT, "Des concepts de nature et de personne dans les Pères et les écrivains... des Ve. et VIe. siècle", en *Rev. d'hist. et de la litt. relig.* (Paris) 8 (1903) 582-592. Pueden verse además los art. "Persona", "Hypostasis", "Nature", etc. en el *Dict. de Théol. Cath.* (especialmente en t. VIII, 1922, col. 369-137, 490-510 por Michel), y el *Lex. für Theol. u. Kirche*. Agradecemos a P. Hadot, Profesor de Patristica Latina en la *École des Hautes Études* de la Universidad de París, por las indicaciones que nos ha dado.

sonalidad y una doctrina distinta de la que la escolástica medieval —y aun el neotomismo— nos acostumbraron a considerar de nuestro pensador latino.

En primer lugar, no debe descartarse *la influencia neo-platónica* que se ejerció sobre este comentador de Aristóteles, influencia olvidada ya en sus seguidores a partir del siglo x.

En segundo lugar, es necesario observar *la equivocidad* entre su doctrina trinitaria —donde se define al Dios único como substancia y a las personas como relaciones, en la línea agustiniana—, y su doctrina cristológica —donde se define a la persona como substancia sin referirse en ningún momento a la categoría de relación, en la línea de los grandes concilios ecuménicos.

En tercer lugar, sobre todo si se tiene en cuenta la *ousiosis*, Boecio permanecerá en el mundo “esencial” de los griegos sin jamás llegar a discernir la distinción entre esencia y existencia. Por ello, la persona no puede ser para Boecio un sujeto de existencia, sino sólo una substancia individual —con todo lo que esta categoría tiene de inteligible—. El *suppositum* del siglo xiii es algo muy distinto.

Como conclusión anticipada, podemos decir que en Boecio coexisten aristotelismo y neoplatonismo, doctrina de la Trinidad y Cristología sin definitiva unidad. Las críticas de Ricardo de San Víctor tienen un valor más profundo del que se les ha atribuido comúnmente:

“Si la substancia divina es individual, habría una substancia individual de naturaleza racional que no es persona, pues la Trinidad, que es la substancia divina, ni es persona ni puede rectamente decirse que sea persona” (*De Trinitate* IV, c. 21).

Es decir, la definición boeciana no puede aplicarse, en sentido estricto, a las tres Personas de la Trinidad, porque puede aplicarse, igualmente, a la única divinidad.

I

DOCTRINA DE LA TRINIDAD EN TANTO QUE SUBSTANCIA

En el libro *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres Dii* —llamado comúnmente *De Trinitate*—, no se trata el tema de las Personas en cuanto tales, sino principalmente el problema de la unidad de la esencia divina —al modo agustiniano—:

“Se trata de la Unidad de la Trinidad. El Padre es Dios, el Hijo Dios, el Espíritu Santo Dios...”².

² *De Trinit.* I; PL. 64, col. 1249 C.

Esta es la argumentación agustiniana: el Padre es Dios, el Hijo igualmente, el Espíritu también; en la unidad de la divinidad hay diversidad de personas. Como Agustín, Boecio tendrá dificultad en explicar las razones de dicha diversidad, dando siempre, de hecho, preferencia a la unidad de la esencia o de la substancia divina.

La diferencia entre los seres se explica en el nivel de los accidentes³, pero las personas divinas, no poseyendo accidentes —en su absoluta simplicidad—, deben poseer otro modo de distinción.

Boecio se pregunta, primeramente, si “la substancia divina es forma” (c. II), a lo que responde:

“La substancia divina sin tener materia es forma...”⁴

Dicha forma es la substancia misma de la divinidad, su esencia (id quod est). Dios es substancia, es decir, se le puede predicar la primera categoría⁵.

La diversidad de las Personas en la Divinidad sólo puede explicarse en el nivel de la relación, cuestión que se plantea inversamente preguntándose: “¿De qué modo Dios (está) en la relación?”⁶. Y responde:

“Si «Padre» e «Hijo» se predicán de uno y no de otro, *difieren sólo en la relación*, pues la relación verdaderamente no se predica de sí misma o de la cosa a la cual se le atribuye...”⁷.

Boecio ha inscripto las personas en el predicamento de *relación*, siendo una adquisición definitiva y muy tenida en cuenta por la Edad Media. Nuestro autor puede entonces explicar tanto la Unidad como la Trinidad en la Divinidad, problema que expone en el c. VI y último de su obra⁸:

“Ninguna relación puede constituirse con un solo término; por ello no existe relación cuando sólo existe una cosa. En la Trinidad existe entonces diversidad por vía de relación; mientras que la unidad se predica de aquello que es común o substancia”⁹.

Sin más nuestro tratado se termina.

Sólo utiliza una vez la palabra persona (en genitivo: *personarum*) sin definir el término ni darle mayor importancia. Boecio está absor-

³ *Ibid*, col. 1249 D.

⁴ C. II, *ibid*, col. 1250 C.

⁵ C. IV.

⁶ *Ibid*.

⁷ *Ibid*, col. 1254 B-C. Los Padres Griegos denominaban esta posición relativa (es decir, relativa de una Persona con respecto a la otra): *trópos tēs hypárxeos*.

⁸ “¿Cómo entender la unidad y la Trinidad en Dios?”.

⁹ *Ibid*, col. 1254 D -1255 A. “Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem” (*Ibid*).

bido por la problemática de la consubstancialidad: se puede ver la primacía, en la Trinidad, de la noción de esencia o substancia —como en Agustín y los griegos—.

Boecio sólo se ocupa en defender la *unidad* Divina contra el politeísmo (“no tres dioses”), y al mismo tiempo la *divinidad* de las personas, en su igualdad, contra los Sabelianos y Arrianos. De otro modo, nuestro autor no se ocupa en distinguir las tres personas —ya que todos las admitían—, sino en defender la divinidad e igualdad de las Personas y la Unidad de la esencia. No es en este tratado de la Trinidad donde Boecio aportará nuevos elementos con respecto al discernimiento filosófico-teológico acerca de la persona —aunque muchos autores lo hayan pretendido.

Esto se confirma en otro tratadito de Boecio denominado *Utrum Pater et Filius ac Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur Liber*¹⁰. La pluralidad de Personas no divide la unidad de la substancia¹¹. El fin de su argumentación se dirige a probar la unidad de la divinidad y no la diversidad de las Personas¹². Esto es muy explicable, porque en una sociedad todavía semi-pagana la pluralidad de dioses es normal, y en un medio impregnado de neoplatonismo la diversidad de seres celestes en un axioma aceptado. Lo que se necesita mostrar, no es la diversidad de las Personas, sino la igual divinidad de las Personas en la unidad del solo Dios. Sobre esta doctrina se ocupa nuevamente en el breve tratadito de *Brevis fidei christiane complexio*¹³ como Agustín¹⁴.

El tratado *Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint*¹⁵ —que sólo ocupa dos páginas— pudiera hacer pensar en una filosofía que ha distinguido entre esencia y existencia, pero, como veremos, debe todavía inscribirse en el más tradicional esencialismo:

“Diversum est esse et id quod est... Id quod est, habere aliquid praeterquam quod ipsum est, potest; ipsum vero esse, nihil aliud praeter se habet admixtum. Diversum est, tantum esse aliquid, et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens, hic substantia significatur”¹⁶.

¹⁰ PL, t. 64, col. 1299-1302.

¹¹ “Si igitur interrogem an qui dicitur Pater substantia sit, respondetur esse substantia... Sed cum rursus colligo, Patrem, Filium, Spiritum sanctum, non plures, sed una occurrit esse substantia... est una simpliciter... Si igitur eorum una deitas, una substantia est, licet Dei nomen de divinitate substantialiter praedicari” (*Ibid.*, col. 1300 D - 1301). “Sed Trinitas quidem in personarum pluralitate consistit, unitas vero in simplicitate substantiae” (*Ibid.*, col. 1302 B).

¹² “Quod si personae divisae sunt, substantia vero indivisa” (*Ibid.*).

¹³ PL, t. 64, col. 1333-1338.

¹⁴ *Ibid.*, col. 1333 B.

¹⁵ PL, t. 64, col. 1311-1313.

¹⁶ *Ibid.*, col. 1311 B-C.

Como puede verse Boecio dice, en otras palabras, que es muy distinto simplemente ser algo —como los accidentes—, de ser aquello en lo que se es —la substancia—.

Sin embargo, y como en el caso de la definición de la persona, una interpretación equivocada de Gilberto de la Porrée dará posibilidad a una distinción fundamental —pero ya en una filosofía medieval de la existencia—: aquello *por lo que* algo es —la esencia—, aquello *que* es —la substancia y aun el *suppositum*—, y el puro *ser* —existencia (*quo, id quod, esse*). Históricamente, sin embargo, Boecio no realiza dicha distinción, y esto se confirma cuando explica más adelante, en otro tratado:

“Quocirca *eínai* atque *ousiôsthai*, esse atque subsistere; *hyfistasthai* vero, *substare intelligitur*”¹⁷.

El *esse* y el *subsistere* se encuentran en un plano universal, es decir, el ser del que se trata sólo es lo universalmente participado a todo lo que es, en un sentido semejante al neoplatónico.

II

DOCTRINA CRISTOLOGICA DE LA PERSONA COMO SUBSTANCIA

Hasta aquí podemos concluir que en los tratados sobre la Trinidad de Boecio no hemos encontrado ningún elemento nuevo —ya que la unidad de la esencia como substancia, y la diversidad como relación de Personas, estaba ya mucho mejor dicho y explicado por los Padres Orientales y por el mismo San Agustín¹⁸.

Es en cambio en *cristología* donde la aportación de Boecio será definitiva en la historia del pensamiento humano, y aún más que por su valor intrínseco, por el hecho de haberse transformado en lugar común de los comentarios medievales latinos. Bajo el título *In Trinitate Boet.* deberá leerse, más de una vez, *In Persona et Duabus Naturis Boet.*, ya que los comentadores tomaban de este libro las grandes distinciones, aunque las aplicaban al tratado sobre la Trinidad.

Si en los trabajos sobre la Trinidad se enfrentaba con los *Sabelianos* y *Arrianos*, mostrando la igual divinidad de las Personas en la unidad de la substancia divina, ahora se enfrentará con los *Nestorianos* y *Monofisitas* o Eutiquianos que niegan, unos, la unidad de la persona, y, otros, la dualidad de naturalezas.

El libro más importante, entonces, para nuestro trabajo, es el conocido *Liber de Persona et duabus naturis contra Eutychen et Nes-*

¹⁷ *De Persona*, c. 3; *ibid*, col. 1344 C.

¹⁸ Cfr. MALET, *Personne et amour*, pp. 120 ss.

*torium, ad Joannem Diaconum Ecclesiae Romanae*¹⁹. Como puede verse por el solo título es un libro esencialmente teológico y en el clima de las discusiones posteriores al Concilio ecuménico de Efeso²⁰, e igualmente al de Calcedonia²¹, realizados en los años 431 y 451 respectivamente. Boecio escribía este libro unos 60 años después del Concilio de Calcedonia, en el 512 ó 513, en época del Papa Símacus (Symachus) (498-514). Por la dialéctica intrínseca a la polémica de los concilios —y por su formación aristotélica—, Boecio se encontraba bien situado para intentar por primera vez una definición de la persona desde la perspectiva peripatética, aunque con influencias neoplatónicas. Veamos cómo los hechos le llevan necesariamente a una tal definición.

Comienza por decirnos: “Meministi enim, cum in concilio leggeretur epistola, recitatum Eutychianos ex duabus naturis Christum...”²². El concilio del que nos habla es el Calcedónico²³. Boecio percibe claramente que para clarificar la conciencia de sus lectores no puede sino definir los términos que emplea.

Sin embargo, al fin del tratado permanecerá todavía una gran ambigüedad entre su doctrina de la Trinidad y su Cristología. Prés-tese atención al hecho que en la Trinidad la esencia divina es denominada *substantia*, e igualmente en la Cristología la Persona será denominada *substantia*. En cada caso significará algo diverso, y de allí su equivocidad. Pero, al fin, muestra que no se ha llegado todavía a una solución adecuada del problema.

A — Definición de Naturaleza y Persona

En el primer capítulo —lo que indica una cierta inclinación esencialista: “de la esencia a la persona”— se pregunta: “¿Qué es la naturaleza?”²⁴.

“Cum igitur tribus modis natura dici possit...

1 — Natura, est earum rerum quae, cum sint, quoquomodo intellectu capi possunt. In hac definitione et accidentia et substantiae definiuntur: haec enim omnia intellectu capi possunt...

¹⁹ PL, 64, col. 1337 D - 1354 D.

²⁰ Cfr. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Herder, Bolonia, pp. 33-56; *Enchiridion Symbolorum* (Denzinger-Schönmetzer), 1963, párrafos 250-268; 416-420; etc. (cfr. *Ibid*, p. 898 a; p. 889 a).

²¹ COD, pp. 57-79; Dz (1963) 300-305.

²² *De Persona et duabus Naturis*, Proemium; PL, 64, col. 1338 D.

²³ El Concilio había definido: “Uno es el Cristo Hijo y Señor Unigénito (*monogenē*) con dos naturalezas (*fysesin*)... y con una persona (*prósopon*) y una subsistencia (*hypóstasin*)...” (COD, p. 62, a 31-39). Cfr. Schwartz, ACO.

²⁴ *De Persona*, I; col. 1341. Los textos serán citados en latín para permitir una mejor comprensión y evitar repeticiones.

2—Sin vero de solis substantiis natura dicitur, quoniam substantiae omnes aut corporeae sunt aut incorporeae, dabimus definitionem naturae substantias significantis huiusmodi: Natura est vel quod facere, vel quod pati possit...

3—Natura est motus principium, secundum se, non per accidens..."²⁵.

Se ve cómo para Boecio la naturaleza es, por una parte, la esencia —objeto del entendimiento, o forma inteligible—; por otra, se predica de la substancia que recibe pasivamente una acción y provoca dicha acción; por último, es el principio del movimiento —objeto de la cosmología.

Pero aún agrega nuestro autor:

4—"Natura est unamquamque rem informans specifica *differentia*"²⁶.

En este sentido la "*humanitas*" es la naturaleza del *homo*, la forma metafísica u óntica²⁷. Es en este último o cuarto sentido como se dice que Cristo tiene dos naturalezas —y en esto, "están de acuerdo católicos y nestorianos" agrega Boecio al fin del capítulo.

En el segundo capítulo explica por primera y última vez, de manera frontal, el problema de la persona: "¿Qué es la persona?"²⁸. De inmediato nos encontramos con dificultades en los manuscritos (que confunden o pueden haber confundido *personae* por *personam* y *naturam* por *naturae*) ya que pueden traducirse:

- o "La naturaleza es el sujeto de la persona",
- o "La persona es el sujeto de la naturaleza"²⁹.

Sin embargo, podemos reconstruir el fondo de la cuestión: En primer lugar, se debe distinguir entre naturaleza y persona, por cuanto no toda naturaleza es persona (o naturaleza personal)³⁰, pero ciertamente toda persona es (o tiene) una naturaleza.

Boecio distingue, seguidamente, tres notas de la naturaleza personal:

"...videmus *personam* in accidentibus non posse constitui... ergo ut *personam* in *substantiis* dici conveniat..."

Sed *substantiarum* aliae sunt corporeae, aliae incorporeae..., aliae viventes, aliae minime; *sensibilium* aliae *racionales*, aliae *irracionales*...

²⁵ *Ibid*, cap. I; col. 1341 B - 1342 A.

²⁶ *Ibid*, col. 1342 B.

²⁷ Cfr. V. SCHURR, *Die Trinitätslehre des Boethius*, pp. 13-18.

²⁸ *Ibid*, col. 1342-1343.

²⁹ *Ibid*, col. 1342 C.

³⁰ *Ibid*, col. 1342 D - 1343 A.

Rursus substantiarum aliae sunt universales, aliae *particulares*. Universales sunt quae de singulis praedicantur, ut homo... Particularia vero sunt quae de aliis minime praedicantur, ut Cicero, Plato..."³¹.

De donde concluye:

"At hominis dicimus esse personam, dicimus Dei, dicimus angelis"³².

Boecio ha utilizado una triple determinación para llegar a definir la persona: en primer lugar, la persona es substancia, entre las diez categorías; después, en el árbol de Porfirio es una "substancia racional"; en tercer lugar, teniendo en cuenta el grado de concreción o universalidad, la persona es predicada sólo de los individuos³³.

En el capítulo tercero de nuestro libro *De Persona et duabus naturis* Boecio no tiene dificultad de proponer su definición que posee los tres elementos constitutivos:

"Quocirca si persona in solis substantiis est, atque in his rationalibus, substantique omnis natura est, nec in universalibus, sed in individuis constant, reperta personae est igitur definitio: PERSONA EST NATURAE RATIONALIS INDIVIDUA SUBSTANTIA".³⁴

Como hemos podido ver, dicha definición se aplica perfectamente al hombre, pero tendrá cierta dificultad de aplicarse a las personas Divinas, y esto lo vemos cuando dice que puede predicarse del hombre, del ángel, *de Dios* —pero no especifica: de las *Tres Personas*; en auténtica teología no puede predicarse la *Persona* del Dios único, sino sólo de sus Tres Personas (*De Persona*, c. III; col. 1343 B).

Más adelante dirá:

"Secundum hunc modum, dixere unam Trinitatis *essentiam*, tres substantias, tresque personas"³⁵.

Esto estaría en franca contradicción —si es que substancia no se utilizara equívocamente— con lo expuesto antes:

"Cum vero de Deo, qui subjectus non est, secundum substantiam rei praedicatio nuncupatur"³⁶.

³¹ *Ibid*, col. 1342 A-C.

³² *Ibid*, col. 1342 B.

³³ Es interesante ver cómo Boecio dice "substantiarum aliae sunt universales aliae particulares". Para un platónico la substancia universal es la real, mientras que la particular es sólo participada. Para un aristotélico las substancias universales son las esencias, mientras que las particulares son los individuos.

³⁴ Cap. III, col. 1343 C-D.

³⁵ *De Persona*, III; *Ibid*, col. 1345 B.

³⁶ *De Trinitate*, c. IV; *ibid*, col. 1253 D. "Trinitas quidem in personarum pluralitate consistit (pero las personas son substancias), unitas vero in simplicitate substantiae (sic)", (col. 1302 B); etc.

Lo más importante, como veremos, es que de hecho Boecio nunca unificará las conclusiones del tratado *Sobre la Trinidad*, en el sentido que la persona debe ubicarse en el predicamento de *relación*, y las del tratado *Sobre la Persona*, donde acaba de decir que la persona es *substancia*.

En el tratado de la Trinidad, salva la unidad *relativizando* las personas; en el tratado Cristológico, salva nuevamente la unidad de Cristo *substancializando* la persona, pero no llega a unificar convenientemente su doctrina de la Trinidad y su Cristología —en este sentido creemos aportar una pequeña pero nueva luz sobre el problema.

Boecio había, sin embargo, distinguido claramente los dos tipos de substancia:

“Constat individuas substantias primas et maxime et proprie esse substantias. Secundae vero substantiae, id est genera et species, sicut non aequaliter a prima substantia distant, ita non aequaliter substantiae sunt”³⁷.

“Secundarum vero substantiarum species quidem de individuo praedicatur, genus autem et de specie et de individuo. Similiter autem et differentiae de speciebus, et de individuis praedicantur. Rationem etiam suscipiunt primae substantiae specierum et generum, et species generis, quaecumque enim de praedicato dicuntur, eadem et de subjecto dicuntur”³⁸.

Es decir, Dios es una sola naturaleza, principio necesario del monoteísmo, substancial, a modo de esencia: la divinidad indivisible. Por esto Jesucristo posee la naturaleza divina; pero siendo igual y plenamente hombre posee la naturaleza humana. Esto es afirmado por los “ortodoxos” y los nestorianos (de la escuela de Antioquía).

Pero el nestorianismo había de tal modo radicalizado el dualismo en Cristo, que éste había perdido la unidad de su existencia divino-humana. Contra ello se habían levantado los alejandrinos, entre ellos los monofisitas y eutiquianos, que se impusieron en el Concilio de Efeso^{38'}.

Boecio debió, entonces, definir, después de haberlo hecho con la naturaleza, la noción de persona. Es comprensible que sea el primer latino que determine de modo aristotélico esta noción. Para ello contribuyeron tres razones: En primer lugar, Boecio está situado dentro de las polémicas cristológicas que tratan esencialmente las cuestiones de la persona de Cristo, objeto de los dos concilios nombrados; en segundo lugar, su conocimiento de algunas obras de Aristóteles y Por-

³⁷ In *Categorias Aristotelis*, lib. I; PL, 64, col. 186 C.

³⁸ *Ibid*; col. 193 A.

^{38'} Bajo la impronta de Cirilo de Alejandría se declaró: “...el Verbo substancialmente (*kath'hypóstasin*)... se ha hecho hombre... no por obra de la sola voluntad, sino /.../ por la asunción de la sola persona (*prosôpou mônou*)... sin eliminar o destruir la diversidad de naturalezas (*fyseon*) en la unidad (*hénosin*)” (*COD*, p. 36, a 28-38).

firio³⁸ le permitía utilizar el instrumento lógico estudiado; en tercer lugar, el ser latino y escribir en Roma y para los romanos le dan la posibilidad de hacerlo en latín, aunque ya un Tertuliano se le haya adelantado en el uso de la palabra *persona*. Boecio partía de las reflexiones de los Padres Griegos y del neoplatonismo, y por ello debía analizar finamente los términos griegos utilizados en las definiciones conciliares. No podemos extrañarnos que sea el primer latino que defina la persona. ¡No podía ser de otro modo!

Boecio dice, después de haber dado su definición de persona:

“Sed nos hac definitione eam quam Graeci *hypóstasin* dicunt terminavimus”³⁹.

Desde un punto de vista etimológico:

“Latini personam, et Graeci *prósopa* nuncupaverunt”⁴⁰.

Lo que nos permite otra definición:

“Longe vero illi signatius naturae rationalis individuum subsistentiam *hypostáseos* nomine vocaverunt”⁴¹.

Para los Padres Griegos y los concilios a veces se intercambian persona e *hypostasis* pero no son idénticas⁴², de igual modo Boecio no clarificará nunca la diferencia entre sus dos definiciones —en una usa substancia y en otra subsistencia, lo que, como veremos, significará una justificada polémica en la Edad Media hasta la genial solución de Ricardo de San Víctor.

B — Sentido de la definición

Para mostrar la diferencia entre naturaleza y persona —el capítulo III y el más importante de la obra— Boecio debe remitirse a la terminología de los Padres Griegos, que desde el Concilio de Nicea, exigidos por una necesidad teológica, habían determinado “aproximada” y técnicamente el sentido de las palabras que usaban para definir los Dogmas.

³⁸ Sus *Commentaria in Porphyrium, Commentaria in Aristotelem, De rhetoricarum cognitione, Locorum rhetoricorum distinctio, De disciplina scholarium*, muestran su atención por las obras lógicas de Aristóteles y sus seguidores (cfr. PL, t. 64).

³⁹ *De Persona*, c. III; Ibid, col. 1345 D.

⁴⁰ Ibid, col. 1344 A.

⁴¹ Ibid.

⁴² Por ejemplo en COD, p. 62 a 59: “...hèn prósopon kai mian hypóstasin suntrejoués” (Definición de Fe en Calcedonia). El profesor Hadot, nos decía que en la última definición hay problemas de texto, y no puede decirse si en verdad hay una tal segunda definición o si simplemente el copista confundió *substantiam* escribiendo *subsistentiam*. Nos inclinamos por esta hipótesis.

La condenación en el año 268, por el Concilio de Antioquía, de la doctrina del *homooúsios* de Pablo de Samosatos, dio posibilidad a los arrianos de desarrollar su doctrina contra el Concilio de Nicea (325) ⁴³.

Historia

Si quisiéramos resumir rápidamente la historia conciliar hasta el siglo V tendríamos que esbozar el cuadro siguiente:

Los sabelianos defendían, influenciados por el judaísmo, la unidad de Dios relegando las tres personas al solo hecho de ser *modos* de la Unica divinidad, o mejor, del Unico Dios. Contra esto le levantó Pablo de Samosatos que pretendió salvar la Persona del Hijo, relegándola a una virtud de Dios, subordinada a él y poseyendo una misma substancia (*homooúsios*), pero comprendiendo a la substancia como *parte* subordinada al Padre y posterior (el subordinacionismo o monarquismo). Es en este sentido que el Concilio de Antioquía prohibió usar la palabra ⁴⁴.

Apoyándose en dicha prohibición el arrianismo proponía que el *Logos* no era *homooúsios* del Padre, sino realmente creado por él (el Hijo tiene su ser del no-ser: "*ek ouk ónton éjei tèn hypóstasin*" -Ibid, pp. 335 ss.; Cfr. Schwartz, *Acta Conciliorum*, texto correspondiente; esto es anatemizado en la *Expositio fidei* de Nicea: "Quien diga... que antes de nacer no era (*óti ouk ek ónton égéneto*) ... A.s.", COD, p. 4 a 22) ⁴⁵.

En el Concilio de Constantinopla (381) se define que el Hijo es consubstancial al Padre (*homooúsion tō Patri*) ⁴⁶, dogma que será confirmado en Efeso (431) donde se expresa la misma doctrina, pero agregando que en Jesucristo existe una "unidad en la hypóstasis" (*hénosis kath'hypóstasin*), entendiéndose por *hypóstasis* la substancia del *Logos* ⁴⁷. En esto triunfaba la tendencia alejandrina, es decir, la tradición de Atanasio, de Cirilo. La *fysis* y la *ousia* eran usadas indistintamente, la *prósopon* y la *hypóstasis* igualmente —Cirilo llega a hablar de *héno-*

⁴³ COD, pp. 4-15; Dz (1963) § 125-130. El Concilio afirma que Jesucristo es consubstancial al Padre (*homooúsion*, COD, p. 4 a 10, Dz (1963) § 125), nombrando al Espíritu Santo pero no definiendo explícitamente su divinidad (Ibid, a 19). Pablo concebía la consustancialidad pero con anterioridad de la *ousia* del Padre, mientras que los arrianos negaban la consubstancialidad por la anterioridad absoluta del Padre.

Para todo el proceso del dogma trinitario véase: JUAN B. FRANZELIN, *Tractatus de Deo Trino secundum personas*, Typogr. poly., Romae, 1881; TH. DE RÉGNON, *Etudes de théologie positive sur la S. Trinité*, Victor Retaux, París, 1898-1892, para la parte patológica: I, 1898; JULES LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité, des origines au Concile de Nicée*, Beauchesne, París, 1927-1928; etc.

⁴⁴ CH. J. HÉFÉLÉ, *Histoire des Conciles d'après les Documents originaux*, Letouzey-Ané, París, 1907, I, 1, pp. 195-206 (Cfr., Schwartz).

⁴⁵ El texto Gelasio decía: "Explica (Arrio) que el Hijo ha sido creado" (HÉFÉLÉ, o.c., p. 397).

⁴⁶ HÉFÉLÉ, II, 1, p. 1 ss.

⁴⁷ Ibid, pp. 219 ss.

sis kata fysin, lo que producirá evidentemente la aparición de Eutiqués y la reacción antioquena respectiva ⁴⁸.

Por ello fue en Constantinopla (448) donde la tendencia alejandrina, generada en la ambigüedad de Atanasio y Cirilo, expresada hasta sus últimas consecuencias por Eutiques, fue condenada. Eutiqués reconocía dos naturalezas *antes* pero no *después* de la unión en Jesús de Nazaret. El Concilio especifica *én dúo fyseon* ⁴⁹. En Calcedonia (451) se confirma el Concilio de Constantinopla diciendo en el símbolo de la fe: "Uno y el mismo unigénito Cristo Hijo Señor que es conocido en dos naturalezas (*en dúo fyseis*) sin confusión, inmutables, indivisas, inseparables, sin ser destruída la diferencia de naturalezas (*tôn fyseon*) por la unión (*hénosin*), sino salvadas las propiedades (*tês idiôtetos* - propias) de cada naturaleza, en una persona (*prósopon*) y una *hypóstasin* concurrentes, pero no en dos personas. . ." ⁵⁰.

La Persona y la *Hypóstasis* se aplicaban al Verbo, al Padre, pero sin distinguir claramente su contenido.

Boecio intentará diferenciar los sentidos de las palabras para poder distinguir claramente *naturaleza* de *persona* ⁵¹.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 334.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 536 ss.

⁵⁰ *COD*, p. 62 a 31-40; *Dz* (1963) § 302; HÉFÉLÉ, o.c., II, 2, p. 725.

⁵¹ Hagamos aún un poco de historia. En Ireneo de Lyon, "un premier type de formules se ramène à celle-ci: la révélation du Nouveau Testament consiste en une manifestation du Fils. Plus précisément, le Fils lui-même est la manifestation visible du Père, non d'un Dieu inconnu, mais du Créateur de toutes choses... Ce que les prophètes ont vu, c'était sous de symboles divers, le Verbe incarné, dont la présence manifeste est toutefois réservée aux chrétiens". (ALBERT HOUSIAU, *La Christologie de Saint Irénée*, Vrin, Louvain, 1955, p. 250). "La vie humaine du Verbe est la nouveauté même du christianisme" (*Ibid.*, p. 251). "Par ailleurs, les termes *visible* et *invisible*, loin de désigner dans le Christ deux éléments correspondants, caractérisent en somme deux états du Verbe". (*Ibid.*, p. 253). "L'économie générale de la christologie irénéenne paraît foncièrement johannique et, plus particulièrement, fidèlement modelée sur le prologue du quatrième évangile: le Verbe qui était auprès de Dieu, et par qui Dieu a créé toutes choses, est devenu chair et laisse transparaître dès le temps de la vie mortelle sa gloire divine" (p. 255-256).

Veamos la posición de Hipólito de Roma: "Quand on essaie de pratiquer cette méthode et de découvrir le noeud de la pensée d'Hippolyte ou de ses prédécesseurs, la raison qui commande leurs façons de parler, on trouve deux affirmations fondamentales qui n'ont pas été bien marquées ni assez analysées. La première, c'est l'UNITÉ de Dieu. Mais pour eux, dire que Dieu est un, ce n'est pas placer simplement un chiffre à côté de son nom; c'est affirmer qu'il y a UN SEUL ÊTRE à l'origine de tout, et, d'une manière plus précise encore, que tout relève d'une initiative de sa Volonté Toute-puissante". (PIERRE NAUTIN, *Hippolyte contre les Hérésies*, Cerf, Paris, 1949, p. 197). "Tout langage humain sur Dieu évoque nécessairement à l'imagination une représentation anthropomorphique. Celle à laquelle s'attachent les Pères comporte l'image d'un *seul personnage* qui a en soi sa pensée et son esprit, car c'était celle qui naissait spontanément dès lors que l'on avait été amené à dire que le Christ était le Verbe même de Dieu incarné et que le Don apporté par lui à l'humanité était l'Esprit même de Dieu, principe de connaissance et de vie" (NAUTIN, *Ibid.*, p. 201). "C'est encore pour conserver cette représentation d'un *seul personnage*, qu'Hippolyte attend d'avoir mentionné l'incarnation du Verbe pour dire qu'il y eut un autre que le Père, parce que ce mot évoque une extériorité, alors que le Verbe était à l'intérieur de Dieu, étant sa propre Intelligence. De même les deux πρόσωπα ne désignent pas le Père et son Verbe, préexistant, mais le Père et le Verbe incarné. Cela découlait de la façon même dont ce terme avait été introduit dans le langage théologique. Pour montrer que l'Écriture avait annoncé le Christ, on avait fait valoir que certaines paroles de Dieu rapportées dans l'Écriture ne peuvent pas être appliquées au Père, en particulier toutes les paroles dans lesquelles Dieu parle de

b- Distinciones necesarias

Ante las diversas terminologías usadas en las discusiones teológicas, nuestro filósofo debía distinguir cuidadosamente las nociones:

"...essentiam quidem *ousian*, subsistentiam vero *ousiosin*, substantiam *hypóstasin*, personam *prósopon* appellans"⁵². "...*hyfistasthai* substare est"⁵³. "...*ousiôsthai* vel subsistere"⁵⁴.

se rendre *visible*, puisque le Père de toutes choses est essentiellement *invisible*. Ces paroles ne peuvent que s'appliquer au Christ. Il y a donc dans l'Écriture des paroles mises dans la bouche du Père (ὡς ἀπὸ προσώπου τοῦ πατρὸς) et des paroles mises dans la *bouche* (ὡς ἀπὸ προσώπου), d'un autre qui est le Christ. N'admettre qu'un seul πρόσωπον, c'est l'erreur des Juifs et plus tard de Sabellius, laquelle consiste en définitive à nier que l'Écriture ait annoncé l'incarnation. Par son origine, la distinction de deux πρόσωπα concernait donc seulement le Père invisible et le Christ visible... Plus tard tout ce vocabulaire recevra une signification différente... Ce changement de vocabulaire entraînera à son tour un changement dans la *représentation* anthropomorphique. Au lieu d'évoquer à l'imagination un *seul personnage* qui a en soi son Verbe et son Esprit, la langue nouvelle évoquera au premier abord *trois personnages extérieurs* les uns aux autres... En fait, dès qu'on cherche l'objet auquel s'appliquait leur intelligence, non seulement la façon de parler de ces premiers théologiens apparaît parfaitement cohérente, mais elle se présente même comme l'expression la plus naturelle des affirmations chrétiennes fondamentales que d'autres temps ne feront qu'exprimer dans un autre langage" (*Ibid.*, pp. 202-204). "C'est cette ORIGINE première qu'on appelle le Père, titre qui signifie d'abord, non pas qu'il est le Père du Christ, mais qu'il est précisément "le Père de toutes choses". Il y a là une autre différence importante à noter avec le langage théologique postérieur. Après que l'ὁμοούσιος aura introduit la notion d'une nature divine commune au Père, au Fils et au Saint-Esprit, on parlera toujours de cette nature divine quand il s'agira du principe de la création, ou de l'unité de Dieu, et le nom de Père se trouvera réservé à la relation de paternité à l'égard du Fils. Mais au II^e. et au III^e. siècles, ce que nous appelons la *nature divine* est vu dans le Père. C'est lui le DIEU UNIQUE, créateur du ciel et de la terre" (NAUTIN, *Ibid.*, p. 198).

Nos dirá mucho tiempo después Juan Damasceno: "La chair du Verbe de Dieu n'exista pas d'une existence propre et ne devint pas non plus une autre hypostase à côté de l'hypostase du Verbe de Dieu, mais subsistant en elle, elle devient plutôt *enhyposasiée* et non pas une hypostase qui a *en soi* sa propre existence. C'est pourquoi elle n'est pas sans hypostase et n'apporte pas non plus dans la Trinité une autre hypostase" (JEAN DE DAMAS, *De fide orth.* III, 9; PG 94, 1016 C - 1017 B). "C'est pourquoi la chair du Seigneur qui n'existait pas en elle-même, pas même un instant, n'est pas hypostase, mais plutôt *enhyposatón*. Car elle existait dans l'hypostase du Verbe de Dieu, assumée par elle, et c'est elle qu'elle avait et qu'elle a comme hypostase" (*Dialectica* 44; PG 94, 616 A - 617 A). (Cfr. KEETJE ROZEMOND, *La Christologie de Saint Jean Damascène*, Buch-Kunstverlag Ettal, Studia Patristica et Byzantina, 1959).

"Passant à la théologie, nous trouvons que la *face* de Dieu, dont parlent différents textes de l'Ancien Testament, peut être identifiée au Christ. Comme le déclare Clément (*Paed.* I, 7, 57, 2), la *face* de Dieu est le Logos par lequel Dieu est expliqué et connu" (G.-L. PRESTIGE, *Dieu dans la pensée patristique*, Aubier, Paris, 1955, p. 143). "Tertulien applique aux Personnes de la Trinité le terme correspondant de *persona*, dans le sens du grec *prósopon*, (sic). La *persona* du traité *Contre Praxeas* est beaucoup plus la représentation concrète d'un individu que le possesseur d'un titre légal d'héritage, comme on le prétend généralement. C'est ainsi que nous rencontrons des phrases comme (ch. 7): "Le Fils reconnaît le Père, parlant à sa propre *persona*", ou (*ibid.*): "Quelle que fût donc la substance dont était fait le Verbe, que j'appelle *persona*... et puisque je reconnais le Fils, j'affirme sa distinction du Père en tant que second... et un troisième, l'Esprit" (*Ibid.*, p. 143-144). *Prosopon* "fournissait une expression technique et non métaphysique propre à définir les formes ou Personnes permanentes et objectives par lesquelles la divinité se présente à la fois à la vision humaine et à la conscience propre divine" (*Ibid.*, p. 146). "Après il y aura un processus de "chosification": "Le Père et le Fils sont deux hypostases... deux objets (πράγματα choses) en hypostase" (ORIGÈNE, *C. Cels.* 8, 12). Dieu est UN objet en lui-même et trois objets POUR lui-même" (*Ibid.*, p. 250). "Il existe en Dieu TROIS ORGANES DIVINS de la conscience de Dieu, mais un seul centre de conscience propre divine... prétendre davantage est dangereux pour le monothéisme chrétien: prétendre moins est une trahison envers l'histoire du christianisme" (*Ibid.*, pp. 250-251).

⁵² *De Persona*, III; *ibid.*, col. 1344 D.

⁵³ *Ibid.*, col 1345 A.

⁵⁴ *Ibid.*, B.

Es decir, nuestro autor tiene en cuenta seis términos griegos que ordena y da una significación propia y restringida. A veces los usa, o los define, por primera vez, teniendo en cuenta la tradición en tanto en cuanto convenga a los fines de su exposición.

En primer lugar, se ve una correlación entre esencia, subsistencia y subsistir (*essentia*, *subsistentia* y *subsistere*), y por otra parte substancia, persona y sustentar (*hypóstasin*, *prósopon* y *hyfistasthai*). El mismo Boecio no da la clave para clasificar estas nociones:

“Quocirca cum ipse subsistentiae in universalibus quidem sint, in particularibus vero capiant substantiam... Subsistit enim, quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget; substat autem id quod aliis accidentibus subjectum quoddam, ut esse valeant, subministrat; sub illis enim stat, dum subjectum est accidentibus”⁵⁵.

Y continúa:

“Itaque genera vel species subsistunt tantum, neque enim accidentia generibus speciebusve contingunt. Individua vero, non modo subsistunt, verum etiam substant...; informata enim sunt jam propriis et specificis differentiis et accidentibus... dum sunt scilicet subjecta”⁵⁶.

La naturaleza, analizada en el capítulo I, queda circumscripita al plano de la esencia, de la subsistencia, de lo universal. Mientras que la persona se encuentra en el nivel de lo substancial, individual:

“Essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuís et particularibus substant... jure subsistentias particulariter substantes *hypostáseis* appellaverunt...”⁵⁷.

Se comprende ahora que las dos definiciones de la persona, si es que existen dos (una incluye *substantia individua*, col. 1343 C-D; la otra *subsistentia individua*, col. 1344 A) son el fruto de una doble oposición: oposición a la mera naturaleza o substancia universal, u oposición a la esencia en tanto subsistente pero no sustante. En el primer caso, la persona es la substancia individual, que la corriente personalista criticará; en el segundo, subsistencia individual, que será la fórmula definitivamente retenida por Santo Tomás.

Veamos rápidamente qué significa subsistencia (*ousíosis*) para Boecio⁵⁸. En primer lugar, y es lo más difícil de comprender para

⁵⁵ *Ibid.*, col. 1344 B.

⁵⁶ *Ibid.*, C.

⁵⁷ *Ibid.*, A-B.

⁵⁸ Cfr. SCHURR, *o. c.*, pp. 21 ss. Se pregunta el autor: “Ist nun unter diesem Sein das *Sosein* oder das *Dasein* gemeint?” (p. 22). A lo que responderá: “Schon daraus ergibt sich, dass er in den beiden Termini wenigstens direkt nicht den Unterschied von *Wesenheit* und *Dasein* sieht, sondern den von *Nichtträgern* und *Trägern* von *Akzidentien*... Subsistenz und Substanz *als solchen* ganz ab von der Existenz (sieht)... *Usiosis* bedeutet also bei Boethius an sich die *essentielle* (nicht notwendig die *existentielle*) Selbständigkeit eines Dinges, die *Perseitas* im *Sosein*... die *abstrakte substantielle* Natur oder *Wesenheit*” (pp. 35-36).

nuestra mentalidad post-Edad Media —o de la filosofía del *esse*—, subsistencia e individuo subsistente (substancia) no se diferencian por referencia a la existencia, es decir, por el hecho que uno exista y el otro no, sino por referencia a que uno sea *sujeto* de los accidentes (substat-soporta) o no lo sea:

- 1 – El universal, en este caso, subsiste (subsistunt-*ousionthai*- *Bes-tehen*), pero no soporta (substant-*hyfistothai*- *Unterstehen*) los accidentes.
- 2 – El individuo, la substancia y la persona, subsiste y soporta los accidentes.

Tanto lo universal como lo individual se encuentran en el plano de la esencia substancial. “El género y la especie subsisten” (col. 1344 C), es decir, *no necesitan* los accidentes, no son substratum o *sujeto*, y, por ello mismo, *no “portan”* ni soportan los dichos accidentes. El individuo en cambio —en su definición específica o en cuanto tal (“*Individua vero, non modo subsistunt, verum etiam substant*”, col. 1344 C) — debe necesariamente soportar o “portar” los accidentes.

Subsistencia, para Boecio, es la consistencia de la cosa, la *perseitas*, el ser-así por sí mismo, la naturaleza abstracta substancial⁵⁹: el aspecto por el que algo es distinto de otro y en sí mismo —*für sich sein und in sich sein*—.

- a – El modo de ser: subsistencia (ser no-otro y en sí).
- b – Lo que es (id quod est): *hypóstasis*⁶⁰.
- c – Ser efectivamente substancia: sustentar o soportar (*hyfistasthai*).

Pero es aquí donde se nota la influencia neoplatónica —como nos indicaba el Profesor Hadot. En Boecio existe una como gradación del ser —en sentido griego neoplatónico—:

Ousia = Esencia en su máxima generalidad (algo aproximativo a la esencia metafísica) (“*essentia*”, col. 1345 A).

Ousiosis = Esencia más particularizada, es decir, “*cujuslibet substantiae specificata proprietates*”⁶¹, la esencia física, pero incluyendo la *perseitas*. Algo muy distinto a la subsistencia medieval. Es la esencia absoluta en tanto no es accidente (“*quoniam in nullo subjecto est*”, col. 1345 A). Entre la substancia como esencia universal y la substancia como individuo se encuentra la *ousiosis*.

⁵⁹ “*Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia: illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt* (I, q. 29, a. 2, c.). ¡Aquí se supone la existencia!

⁶⁰ Col. 1344 D.

⁶¹ Col. 1345 C. Antes había definido la naturaleza como: “*Natura est unamquamque rem informans specifica differentia*” (col. 1342 B). Es necesario comprender bien la diferencia entre *differentia* y *proprietates*.

Veamos ahora la significación de *hypóstasis* o persona, refiriéndonos a un texto citado arriba —y traducido según Schurr—⁶²:

“Los individuos: *subsisten*, porque están informados por las propiedades y las diferencias específicas (*informata propriis et specificis differentiis*), y

sustentan (se comportan como substancias, *substant*), porque soportan los accidentes como sujeto (*subjecta*)”⁶³.

A esa descripción del *individuo* debe ahora agregársele la nota de *razonabilidad*. Es decir, la persona no es cualquier individuo, sino alguno entre ellos.

Es decir, para Boecio la persona es una substancia —porque debe sustentar— (género remoto), y, entre todas las substancias posibles, la *razonabilidad* (diferencia específica) determina la especie “persona”: substancia de naturaleza racional. En último lugar, sólo de los individuos —en tanto sustentan los accidentes— se predica la noción de persona, es decir, de Platón, de Cicerón, de Jesucristo. *In recto* persona designa al individuo, *in obliquo* la naturaleza racional⁶⁴.

Es importante ver que Boecio conoce, entonces, una doble unidad: la unidad de la especie en sí misma (universal) y la unión individual (particular). No llega todavía a explicar la posibilidad de la unidad de una *relación* subsistente individual —como lo hará la Edad Media—, de allí su dificultad en unificar la doctrina Trinitaria y Cristológica.

Por otra parte, Boecio no ha descubierto que la persona es el sujeto *de existencia*, por cuanto se mueve sólo en el plano de las esencias, en el plano de la universal y particular pero como substancias —y no como sujeto de existencia actual o virtual—.

La substancia individual es *hypóstasis*. La persona es la *hypóstasis* racional:

Naturaleza = “*ousía*” o substancia universal informada por las diferencias específicas y las propiedades (*ousiosis*).

Hypóstasis = *ousía* “individual” que sustenta los accidentes.

Persona = *Hypóstasis* “racional” o de la especie o naturaleza afectada por la diferencia de razonabilidad.

La segunda definición en cambio dice (si es que existe):

Naturaleza = “*ousía*” en tanto que comunicable, en sí y por sí, en el plano universal (*ousiosis*).

⁶² V. SCHURR, *o. c.*, p. 52.

⁶³ Cfr. *De Persona*, III, col. 1344 C.

⁶⁴ “Et sic hoc nomen individuum ponitur in definitione personae ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus” (I, q. 29, a. 1 ad 3).

Individua subsistentia = *ousia* concreta en tanto que manifiesta su autonomía.

Persona = la *ousia* racional —no en tanto sustenta los accidentes—, sino en cuanto muestra su capacidad de referir a un centro autónomo y responsable los actos racionales⁶⁵.

Puede verse cómo nos mantenemos sólo en el campo de las esencias. En el libro *De interpretatione* nos dice:

“...Audientis animus Platonis vocabulum ad unam personam, unamque particularem substantiam referat; cum autem audit hominem, ad plures quoque referat intellectum quoscumque humanitatem continere novit...”⁶⁶.

“...Cum enim dico Cicero, unam personam, unamque substantiam nominavi, et cum dico homo, quod est nomen appellativum, definitam substantiam (universalem) ...”⁶⁷

Sólo se distinguen los planos universal y particular.

c — Aplicaciones

Boecio aplicará esta doctrina a la Cristología y la Trinidad bajo la influencia de las disputas cristológicas:

“Unam Trinitatis essentiam, tres substantias, tresque personas”⁶⁸.

“Sed esse Christum manifeste et veraciter confitemur: unum igitur esse dicimus Christum. Quod si ita est, unam quoque Christi sine dubitatione personam esse necesse est”⁶⁹.

“Nestorius recte tenens duplicem in Christo esse naturam, sacrilege confitetur duas esse personas. Eutyches vero recte credens unam esse personam, impie credit unam quoque esse naturam”⁷⁰.

En todos estos textos *substantia* significa *substantia* individual, es decir, *hypóstasis*; mientras que antes había utilizado *substantia* en el sentido de *esencia*:

“Substantia divina forma est”⁷¹.

Tanto la Divinidad como unidad, como las Personas que son tres, se definen por la *substantia*, mientras que cuando se habla de la

⁶⁵ Esta segunda definición dice así: “...naturae rationalis individuum subsistentiam” (col. 1344 A); “naturae rationabilis individua subsistentia” (col. 1345 D). Mientras que las primeras eran: “naturae rationalis individua substantia” (col. 1343 D); “rationabilis naturae individua substantia” (col. 1345 C). Debe recordarse que *subsistencia* es *ousiosis*, mientras que *substantia* es *hypóstasis*. De todos modos, como hemos dicho, la segunda definición puede ser un error de manuscritos, y es ya como una interpretación medieval.

⁶⁶ PL, t. 64, col. 463 A-B.

⁶⁷ *Ibid.*, 424 D.

⁶⁸ *De Persona*, c. III; *ibid.*, col. 1345 B.

⁶⁹ *Ibid.*, c. IV; col. 1346 A. Esto contra Nestorio.

⁷⁰ *Ibid.*, c. V; col. 1347 D.

⁷¹ *Quomodo Trinitas*, c. II; col. 1250 A.

Persona —en los tratados Cristológicos— no se emplea nunca la noción de *relación* ⁷². Veamos cómo Boecio se encuentra a medio camino, y, aunque ha presentado todos los elementos para una solución adecuada —relación y subsistencia—, nunca llega a unificarlos porque se encuentra como esclavizado a una visión substancialista, esencialista, de la Trinidad y la Cristología.

De todos modos no puede pretenderse todavía una extrema claridad en la terminología boeciana —como pareciera desprenderse de ciertos comentadores sin mucho sentido histórico—.

III

COROLARIOS

En la Edad Media, unos se inclinaron hacia una consideración donde la *naturaleza* tenía primacía en la reflexión teológica del problema de la Trinidad y la Cristología —siguiendo, entonces, el camino emprendido por Boecio—.

Entre ellos debemos pensar en un San Anselmo ⁷³, para el cual las personas son un puro *esse ad* ⁷⁴, mientras que la esencia juega el papel del *principium quod*.

Abelardo se encuentra en la misma tradición ⁷⁵⁻⁶.

Pedro Lombardo significará, en cambio, una verdadera renovación del planteo de la cuestión —sin llegar, sin embargo, a una solución

⁷² Digamos de paso que Boecio se opone de antemano a la equivocación teológica de Hegel —en tanto teólogo liberal y racionalista—. Hegel dice en sus *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*: “Es ist das Substantielle der göttlichen und menschlichen Natur, was dem Menschen zum Bewusstsein kommt, so dass der Mensch ihm als Gott und Gott ihm als Mensch erscheint... in der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur ist alles verschwunden, was zur äusseren Partikularisation gehört, das Endliche ist verschwunden” (III, II, 3; Frommann, Stuttgart, 1959, t. 16, II, p. 283). Dios deviene (*wird*) hombre, para Hegel, divinizando la humanidad pero dejando de ser (es el Reino del Espíritu Santo —das Reich des Geistes, *ibid*, pp 308 ss.—, la Historia de Dios —Geschichte Gottes, *ibid*, p. 308—). Boecio —y toda la tradición cristiana— explica cómo la encarnación no es un “divinitas in humanitatem” (Hegel) ni una “humanitas in divinitatem” (pan-teísmo de tipo indo-europeo), sino la unidad en la persona de Cristo de las dos naturalezas que sin confusión ni mezcla (aquí se encuentra el error de Eutiqués) subsisten distintas: “Catholici vero utrumque rationabiliter confitentur, nam et ex utrisque naturis Christus” (*De Persona*, c. 6; col. 1351 A), “sed unam esse personam” (*Ibid*, c. 7; col. 1352 D). Boecio se dirige, históricamente, contra una reciente herejía del Medio Oriente —de unos monjes de la desembocadura del Danubio sobre el Mar Negro, llamados los *skitas teopasionistas* emparentados con Eutimio y Sabas, y dirigidos por Dionisio Exiguus (Cfr. V. SCHURR, o. c., que tiene por subtítulo: ...im Lichte der “skythischen” Kontroversen, pp. 105 ss.).

⁷³ En la misma línea agustiniana, por ejemplo, debe incluirse el Concilio Toledano XI (675): “Confitemur et credimus sanctam atque ineffabilem Trinitatem... unum Deum naturaliter esse unius substantiae, unius naturae...” (*Dz* (1963) § 525); “...in divinitatis vero substantia, in relatione enim personarum numeris...” (*Ibid*, § 530).

⁷⁴ Cfr. MALET, *Personne et amour*, pp. 55 ss. Cfr. *Monologion* c. 63.

⁷⁵⁻⁶ MALET, o. c., pp. 60 ss.

definitiva—. El estaba bien informado de todas las teorías teológico-filosóficas de su época ⁷⁷.

Hay otra corriente, que bien podríamos llamar *personalista*. Esta estudia más atentamente la condición de cada persona de la Trinidad, mientras que la escuela que pudiéramos llamar *esencialista* muestra principalmente la unidad divina —hasta caer a veces en el sabelianismo—.

El gran representante de la corriente *personalista* —que retoma las reflexiones de los Padres Griegos— es Gilberto de la Porrée, comentarista de Boecio ⁷⁸, uno de los más grandes autores trinitarios de la Edad Media, y al que se debe —según los estudios recientes— la aplicación de una filosofía de la existencia a la persona.

Gilberto de la Porrée nos dice:

“Graece *ousia* dicitur, Latine dicitur *essentia*, sive *subsistentia*, sive *natura*; et quod Graece dicitur *hypóstasis* Latine *apelletur* *subsistens*, sive *substantia*, sive *persona*” ⁷⁹.

De allí mostrará cómo en el plano de la esencia y subsistencia se discierne el elemento *id quo*, aquello por lo que algo existe; mientras que en el plano de la substancia o del que existe debe observarse el *id quod*, lo que efectivamente es sujeto del *esse* (*subsistens*). Pero el *id quo* y el *id quod* no son dos componentes de algo (*aliquid*) como la materia y la forma o la esencia y existencia, sino como el objeto de dos consideraciones diversas; como el sujeto y el predicado en un juicio. El *id quod* (la persona) es el sujeto al que se atribuyen las formas, esencias o la subsistencia.

El nuevo elemento analizado —*subsistens*— significa una referencia a la existencia —al *esse*—, consideración que nunca había utilizado Boecio. Se dice que el sujeto puede *tener* una naturaleza ⁸⁰.

Fue sin embargo Ricardo de San Víctor, el primero que se enfrentó a la definición de Boecio para mostrar su ambigüedad y aun su error. Todo estriba en la palabra “substancia”.

⁷⁷ DE GHELLINCK, art. *Pierre Lombard*, en *DTC*, t. XII (1932), col. 1988. Véase la corrección efectuada a San Agustín en *In Sent.*, dist. 25, c. 2 (nº 220). San Agustín concibiendo las personas como un absoluto no explicaba bien la Trinidad. Lombardo le corrige a partir de la distinción griega. Sobre todo, corrige la posición de los Padres, indicando que las “procesiones” no van de substancia a substancia, sino de persona a persona. *I Sent.* dist. 5, c. 1 (nº 58).

⁷⁸ Las obras de este olvidado autor pueden verse en el mismo tomo 64 de Migne Latino, a continuación de los tratados de Boecio: cfr. F. SILVAIN, *Le texte des Commentaires sur Boèce de Gilbert de la Porrée*, en *Archiv. d'hist. doctrin. et littér. du Moyen Age* (1946) M. WILLIAMS, *The teaching of G. Porreta on the Trinity as found in his commentaries on Boethius*, Roma, 1951.

⁷⁹ *In lib. de duabus nat. et una persona*; PL, t. 64, col. 1379 A.

⁸⁰ Es sabido que la original doctrina de Gilberto —que Santo Tomás nunca desautorizará, sino bien por el contrario seguirá— fue parcialmente condenada en el Concilio de Reims.

Nuestro autor, Ricardo, propone una nueva definición:

"Nihil aliud est persona quam incommunicabilis existentia..."⁸¹.
 "Si itaque sistentiam dicere usus haberet, quemadmodum essentiam, simpliciter rei esse significaret. Nunc itaque sub nomine ex-sistentiae aliquid amplius oportet intelligere. Sicut enim subsistentia recte dicitur ex eo quod alicui subsistat, sic ex-sistentia ex eo recte dici potest quod ex aliquo esse habeat: ex-sistentia igitur significat rei esse, et hoc ipsum ex aliqua proprietate..."⁸²

Contra Boecio nos explica:

"Si igitur divina substantia dicenda est individua, aliqua rationalis naturae individua substantia erit aliquid quod non est persona. Nam Trinitas quae divina substantia est, nec persona est, nec persona recte dici potest"⁸³.

Pero superando a Boecio define a la persona del siguiente modo:

"Persona divina sit divinae naturae incommunicabilis ex-sistentia"⁸⁴.

Ricardo de San Víctor muestra cómo la persona está caracterizada por un elemento *quid* (la sistencia o la *perseitas*) y un elemento *quis* (el alguien que se define por su origen, *ex*). La persona sería, entonces:

"Unus *aliquis* solus, ab omnibus aliis singulari proprietate discretus"⁸⁵.

La propiedad singular le viene otorgada a cada uno por su origen (*ex*). Cada persona es una *sistencia* (consistencia), una realidad autónoma que posee su sistencia de un modo singular y propio⁸⁶.

Ricardo no quiere hablar de substancia cuando se refiere a la persona, aunque una persona —como la humana— puede ser una substancia incommunicable. La sistencia, aunque guarda la connotación de *perseitas* de la subsistencia, elimina el inconveniente de ser sujeto de accidente de la mera substancia, es decir, no es una subsistencia o substancia, sino una *sistencia*.

Todo esto lo resume Santo Tomás diciendo perfectamente:

"Propter quod Ricardus de Sancto Victore, corrigere volens hanc definitionem (de Boecio), dixit quod persona, secundum quod de Deo dicitur, est divinae naturae incommunicabilis existentia"⁸⁷.

⁸¹ *De Trinitate*, IV, c. 18; PL, t. 196, col. 941 C.

⁸² *Ibid.*, c. 19; col. 942 A-B.

⁸³ *Ibid.*, c. 21; col. 945 A.

⁸⁴ *Ibid.*, c. 22; col. 945 C.

⁸⁵ *Ibid.*, c. 7; col. 935.

⁸⁶ Es un *quis* que posee de un modo propio un *quid*; la persona es un *habens substantiale esse* (*Ibid.*, c. 19; col. 942). Un modo de poseer la naturaleza común (*ibid.*, p. 11; col. 936). En la Trinidad el *ex* define ese modo propio de la *sistencia* de cada Persona.

⁸⁷ I, q. 29, a. 3 ad. 4.

Vemos, entonces, cómo la tradición personalista medieval va indisolublemente unida al descubrimiento de la existencia. Se ha eliminado la palabra “substancia” (se la usa pero en sentido restrictivo) porque Dios y sus Personas no poseen accidentes, e “individuo”, porque Dios y sus Personas no poseen materia, y en su lugar se ha elegido “existencia” o *subsistens*, como el *alguien* que es sujeto de atribución determinado por el origen (*ex*), e “incomunicable” como la nota de autonomía o absoluto de la subsistencia.

Alejandro de Hales continúa la tradición y doctrina de Ricardo de San Víctor pero volviendo a la nomenclatura de Boecio. Insiste en el hecho que *stare-sub* no significa necesaria y primeramente ser sujeto de accidentes, sino principalmente sujeto de atribución —lo que, objetivamente, es dar a la palabra un sentido que, aunque no le es completamente extraño, no es el primario—.

Determina los cuatro grados esenciales conocidos, pero modificando el sentido boeciano:

A — <i>quo est</i>	<i>ousia</i>
B — <i>quod est</i>	
a - común y universal	<i>ousiosis</i>
b - singular e incomunicable	
aa - sin propiedad determinada	<i>hypóstasis</i>
bb - con propiedad determinada	
y en una naturaleza racional	<i>persona</i> ⁸⁸ .

Si “*idem est hypostasis quod suppositum*”⁸⁹, el *suppositum* de naturaleza racional es la persona.

San Buenaventura, por su parte, define la persona del siguiente modo:

“Persona dicitur rationalis naturae *suppositum* proprietate distinctum”⁹⁰.

La persona es un *subsistens distinctum*, un *principium quod*, por lo que *habentem naturam dicimus personam*.

Alberto Magno trata en distintas partes de su obra el problema de la persona. Se inscribe ya en la línea de aquellos que dan al pensamiento de Ricardo de San Víctor la razón en lo fundamental de su crítica a Boecio:

“Si respiciatur usus nominis quod est persona, dico quod secundum illam definitionem Boetii non competit divinis, nisi exponatur sic, ut substantia, ex-sistentia, ut dicit Richardo...”⁹¹.

⁸⁸ *Summa theologica*, ed. Quaracchi, t. I, nº 297, 399, 394, 401, etc.

⁸⁹ *Ibid.*, nº 404.

⁹⁰ *I Sent.*, dist. 25, a. I, q. 1; ed. Quaracchi, Florencia, 1883, t. 1, p. 436 b.

⁹¹ *In I Sent.*, dist. 25, a. 1; solutio; ed. Vives, París, 1893, t. 25, p. 626 a.

Y más adelante, refiriéndose al modo como se predica la "persona" de Dios y las creaturas explica:

"Ad aliud dicendum... quod (persona in divinis et in creaturis) nihil est omnino univocum, nec etiam est simpliciter aequivocum id quod invenitur in creatura et in creatore"⁹².

Su alumno, Tomás de Aquino explicitará:

"Non univoce nec aequivoce, sed secundum analogiam"⁹³.

La definición de la persona en una fórmula adecuada para la Trinidad será efectuada en el siglo XIII, y especialmente por Santo Tomás⁹⁴.

Usando las mismas palabras que Boecio, en verdad restringe le sentido —y aún cambia el concepto—:

"Individuum autem Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia, sed solum secundum quod importat *incommunicabilitatem*. Substantia vero convenit Deo, secundum quod significat *existere per se*"⁹⁵.

En otras palabras, modifica la definición dando la razón a Ricardo de San Víctor.

Nos dice explícitamente el teólogo aquinate:

"Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat *id quod est* distinctum in natura illa: sicut in humana natura significat *has* carnes et *haec* ossa et *hanc* animam, quae sunt principia individuantia hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae. Distinctio autem in divinis non fit nisi per *relationes originis*... Relatio autem in divinis non est sicut accidens *inhaerens* subiecto, sed est ipsa divina essentia; unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat *relationem ut subsistentem*. Et hoc est significare relationem *per modum substantiae* quae est hypostasis subsistens in natura divina; licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina"⁹⁶.

"Persona significat in divinis relationem, ut rem subsistentem in natura divina".⁹⁷

⁹² *Ibid.* a. 2, ad 2; p. 629 b.

⁹³ *In I Sent.* dist. 25, q. 1, a. 2, *solutio*; ed. Vives, París, 1873, vol. 7, p. 316 b. Lo mismo repetirá en I, q. 29, a. 4, obj. 4 y ad 4: "Persona in hominibus et angelis non significat relationem sed aliquid absolutum...".

⁹⁴ La definición del aquinate es perfectamente aplicable en Cristología —pero aquí se apoya mucho más en la dada por Boecio— o en antropología. Sin embargo, de hecho, nunca trata el problema de la persona —como una cuestión o artículo de su Suma— cuando habla del hombre —p. e. I, qq. 75-102—. Como diremos más adelante, ni en el siglo XVI y XVII el problema será abordado.

⁹⁵ I, q. 29, a. 3 ad 4.

⁹⁶ *Ibid.* a. 4, c.

⁹⁷ I, q. 30, a. 1, c.

Años antes se había expresado del mismo modo:

“Ideo patet quod persona significat relationem per modum substantiae, non quae est essentia, sed quae est suppositum habens essentiam”⁹⁸.

“... significat relationem per modum substantiae, non quae est essentia, sed quae est hypostasis, sicut et relationem significat non ut relationem sed ut relativum; id est ut significatur hoc nomine *Pater*, non ut significatur hoc nomine *paternitas*. Sic enim relatio significata includitur oblique in significatione personae divinae, quae nihil aliud est quam distinctum relatione subsistens in essentia divina”⁹⁹.

En el siglo XIII, como hemos visto, la persona es ya un *alguien* (quis), no sólo un *algo* (aliquid), cuya expresión más apropiada se encuentra en el *suppositum*. Dicho supósito no es la mera sustancia universal —la esencia—, y ni siquiera en la modalidad de naturaleza (el elemento *por el que* alguien es lo que es (*quo*), no es tampoco la existencia (el último *quo* del ente), sino que es aquel que es (no solamente *id quod est*, sino el *quis est*).

El *suppositum* personal significa *in recto* la incomunicabilidad y *perseitas* y no la existencia, pero *in obliquo* designa igualmente la existencia. Es decir, es propio de un *suppositum* tener la existencia, y referirse a ella necesariamente (“res habens esse”, “*proprium susceptivum ipsius esse*”). Sin embargo, tanto la esencia como la existencia son los *quo* del *quis* que es el centro último de atribución y responsabilidad: la persona.

*

Si en la Edad Media se aplicó a las personas divinas la definición de “relación subsistente a modo de sustancia”, en nuestro tiempo deberemos analizar la posibilidad de estudiar la persona humana en comunidad como “la sustancia espiritual a modo de relación”.

Entre los intentos contemporáneos tendientes a analizar la dimensión comunitaria de la persona, se puede nombrar el caso de Maurice Nédoncelle. Nos dice en la segunda tesis de su obra principal:

“Por la ventana intermitente que ofrece la reciprocidad (de conciencias) podremos acceder al estudio de la personalidad misma. Este análisis psicológico sugerirá inmediatamente los problemas de una metafísica personalista”¹⁰⁰.

⁹⁸ *In I Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 3, *solutio*; *ibid.*, p. 294 b.

⁹⁹ *De Potentia*, q. 9, a. 4, *corpus*; ed. Vives, París, 1875, t. 23, p. 267 b. Todas las cuestiones VIII y IX tratan del problema de la relación y la persona —en la Trinidad—, *ibid.*, pp. 244 ss.

¹⁰⁰ *La réciprocité des consciences*, Aubier, París, 1942, p. 9.

Sin embargo, este autor no llega en verdad a una metafísica de la persona, sino que opone intersubjetividad y substantividad:

“En lugar de caracterizar la persona por su incomunicabilidad, es justamente lo contrario lo que debe hacerse... La definición que Boecio dio de la persona ha sido interpretada secularmente de una manera discutible. Boecio juzga acertadamente que la creatura razonable es indivisible, ¿por qué deberá concluirse que debe ser incomunicable?...”¹⁰¹.

Contra este pretendido error se eleva Nédoncelle. Pero no llega a ver que la incomunicabilidad *metafísica* de los medievales no se opone de ningún modo a la reciprocidad o comunicabilidad intencional en cuyo nivel Nédoncelle tiene razón¹⁰².

El autor de *La reciprocidad* comete sin embargo un nuevo error al aplicar la definición de Persona en el seno de la Trinidad (“la relación subsistente es una diferenciación fértil de las conciencias”, p. 87) a la persona humana. Mientras que, para verdaderamente continuar las reflexiones metafísicas sobre la persona en el seno de la comunidad, será necesario pensar cada persona humana como un *absoluto* metafísico, no sólo como substancia sino como substancia *pensante*, la más *incomunicable* y sustante en el plano óntico. Y, sin embargo, por su apertura intencional, por su inteligencia (“en cierto modo todas las cosas”, “siendo lo otro en cuanto otro”) y por su voluntad (transformándose en lo amado en una posición de ex-stasis), la persona es intrínseca y ónticamente *relativa*. Es decir, ninguna substancia puede tener una mayor relación con otra substancia que la substancia pensante. La necesaria relación de un sujeto o de una persona a otro sujeto y otra persona, aún más, la percepción de una persona de “ser-realmente-persona” gracias al *reconocimiento* en otra persona que por su parte la percibe como persona (la reciprocidad de conciencias o la *Selbstbewusstsein* de Hegel), este mutuo reconocimiento necesario en la comunidad de personas, no es sólo un elemento del nivel psicológico, sino del óntico.

Como conclusión podemos decir que en el siglo VI —tiempo en que escribió Boecio— sólo se alcanzó una definición de la persona en algún modo satisfactoria para dirimir las polémicas de la *Cristología* (de allí el subtítulo de este artículo). La “substancia individual

¹⁰¹ Ibid, p. 49.

¹⁰² “Desde el punto de vista psicológico, la persona no se define así; ella requiere aún una definición opuesta, porque es comunicable” (ibid). Pero lo que no dice Nédoncelle es que Boecio nunca consideró el punto de vista psicológico, y que si no fue entendido por sus seguidores es porque no consideraron el momento histórico en que se situaba. Pero, ciertamente, para Boecio indivisible es igualmente incomunicable, porque es substancia y no accidente. Nédoncelle pareciera querer forzar la significación boeciana hacia su significación psicológica, lo que es todavía un mayor error de interpretación.

de naturaleza racional" es una determinación adecuada para descartar la desviación Nestoriana y Eutiquiana, ya que en el plano de la "substancia individual" Cristo tendrá la sola persona del Hijo, y en el plano de la "naturaleza" racional, tendrá tanto la divina como la humana. La crisis del monotelismo, sobre las voluntades o la conciencia concreta de Cristo, aportará nuevas luces a la antropología universal. Debemos indicar, de paso, que en la historia de la Antropología Filosófica (o más exactamente de las "visiones del hombre") las discusiones cristológicas son esenciales, y pensamos dedicarle en el futuro más de un trabajo particular. Es con el material teológico de los Concilios ecuménicos con el que el antropólogo filósofo debe enfrentarse si quiere comprender las antropologías medievales y modernas.

Sólo en la Edad Media la definición de Persona es lo suficientemente crítica como para adaptarse adecuadamente a las Tres Personas de la *Trinidad*, gracias a las críticas de Pedro Lombardo, Ricardo de San Víctor y la definitiva solución de Santo Tomás de Aquino.

Será necesario esperar a las herejías trinitarias y cristológicas de los siglos XVIII y XIX, gracias al impulso espinocista, racionalista de un Kant, Hegel y otros, es decir, al liberalismo racionalista del protestantismo alemán, para que en nuestra época se analice por primera vez el hombre y la comunidad como una realidad interpersonal. No podemos dejar de nombrar los trabajos de un Max Scheler y Jacques Maritain o E. Mounier, y sobre todo en el nivel de la fenomenología la definición de intersubjetividad (sea de un Husserl o De Waelhens, sea en otro campo de un Martín Buber).

Es decir, la persona humana se encuentra en el centro de toda la filosofía contemporánea, pero quizá no ya como substancia, sino más bien como conciencia intersubjetiva, lo que a veces manifiesta una falta de consistencia metafísica. El retorno a las fuentes será muy provechoso.

En este corto artículo nos hemos sólo referido a Boecio, aunque hemos abierto algunas pistas donde puedan ejercerse el análisis de todos aquellos para los cuales un comunitarismo personalista, al nivel político, una intersubjetividad constituyente, al nivel fenomenológico, es algo más que un slogan o una fórmula sin sentido.

APENDICE. *Algunos textos de Blondel*

"La révélation trinitaire, tout en restant indécouvrable et impénétrable en son fond, met la raison philosophique à l'abri de tout découragement comme de toute présomption illusoire, l'oriente vers une justification de toutes les vérités essentielles à l'accomplissement de notre destinée, lui fournit un thème fructueux de méditations et d'investigations ultérieures"¹.

¹ MAURICE BLONDEL, *La philosophie et l'esprit chrétien*, PUF, Paris, 1944, p. 13.

"Si déjà chaque personne humaine porte en soi un secret qui ne peut être violé du dehors, combien plus l'intimité divine échappe à toute indiscretion étrangère"².

"Effectivement, nous avons à entrevoir, si peu que ce soit, comment le Père et le Fils sont *substantiellement un*... il nous apparaît aussi que cette identité n'empêche point la *réciprocité* en raison même du double amour qui est lui-même si personnel et si unifiant que la distinction des Personnes est la condition suprême de cette richesse intérieure, toujours infiniment active et féconde. Le Père n'existe pas d'abord; le Fils ne serait pas le Verbe et la connaissance adéquate du principe du pur Agir s'il n'était principe et agir lui-même; et la distinction personnelle du Père et du Fils n'offrirait aucune intelligibilité, aucune réalité, si chacun ne se donnait et ne se rendait tout à l'autre par un amour qui les unit en servant du même coup à leur personnalisation, triplement appropriée dans l'unité de substance"³.

"*Deus caritas est*, (c'est une définition réaliste) car elle implique, non point une procession, à la manière des néoplatoniciens, mais une circum-in-cession, terme propre et réservé au Christianisme"⁴.

"C'est cette *réciprocité* qui achève parfaitement la distinction personnelle et qu'on pourrait appeler la fonction assimilatrice de la fécondité trinitaire, parfaite en soi, souverainement libre, indépendante de toute prolifération en dehors de soi: elle est tout être et le seul Être nécessaire et absolu"⁵.

ENRIQUE DUSSEL

Universidad Nacional del Nordeste
Institut für Europäische Geschichte (Mainz)

² *Ibid*, p. 18.

³ *Ibid*, p. 19.

⁴ *Ibid*, p. 25.

⁵ *Ibid*, p. 26.

⁵ *Ibid*, p. 28.

NOTAS Y COMENTARIOS

VISION ONTOGNOSEOLOGICA DEL PROBLEMA DEL INSTANTE SEGUN LAVELLE

En resumen, la doctrina de Louis Lavelle, puede traducirse como una "doctrina integral del instante". El que unánimemente se la caracterice como una filosofía del ser, no invalida, como veremos, esta concepción que abordamos. En efecto, el ser¹, es la clave de esta filosofía, pero este ser es "acto"² y el corazón del acto, es el instante. A través de su obra, en particular en *Du temps et de l'éternité* y en la *Introduction à l'ontologie*, Lavelle fija los presupuestos de su ontología. Esta corresponde a la versión sistemática de su doctrina, en donde hallamos testimonios a favor de nuestro enfoque aunque ya en la conferencia "La perception psychologique du temps" un párrafo especial: "L'instant", le es consagrado. Otro tanto puede rastrearse y no es material indiferente, en obras pertenecientes a la vertiente psicológico-moral.

La evolución de la doctrina acerca del ser, desde *De l'être* hasta *De l'acte* es muy notable en Lavelle. En efecto, de una primera formulación, del SER como TODO, pasa a la concepción del SER como ACTO. Los críticos están de acuerdo en ver aquí el "clímax" de su evolución en materia ontológica. Ya dijimos que el acto tiene un "corazón" y este corazón es el instante.

En cada acto de participación se da el instante *psicológico*, así como en el ámbito del mundo sensible, el instante *evanescente* es también acto, aunque tenga, a su respecto, categoría inferior. Y aún falta decir lo conveniente al privilegio ontológico que corresponde al instante *supratemporal*.

Todos los "modos" del tiempo —aun el "presente de presente"— no son, para nuestro filósofo, más que grados que preparan el "encuentro" con el Ser en su actualidad pura. El "misterio" del Ser-Todo (recordemos a Gabriel Marcel), persiste en el del Ser participado, y éste sólo se deja atravesar por el pensamiento cuando suficientemente agudo y lúcido, se torna apto para alcanzar intimidad y profundidad por *via intuitiva*, llegando así a la "experiencia", al contacto con lo Absoluto. En ese punto de contacto —de interés supremo—, *queremos lo que somos* con una voluntad que aclara cada uno de nuestros actos particulares, y por la cual estamos prontos a cumplir, dice Lavelle —y con alegría— toda suerte de sacrificios. La visión ontológica del instante, nos enfrenta con el Absoluto, con la Eternidad, con el Todo, con la Presencia total, con el Acto Puro. Ninguno de estos vocablos responde, para el autor, a una concepción abstracta de los mismos; todos pretenden ser concretísimos y, por

¹ *De l'être.*

² *De l'acte.*

otra parte, no se dan a modo de espectáculo o de esquemas mentales; por el contrario, tales términos (que se equivalen) *son* de una manera plena y están dotados de un dinamismo interior que “coincide con ellos mismos” y halla su sentido en ofrecerse generosamente, en comunicarse.

El Acto Puro nos brinda “la inscripción en sí mismo”, haciéndonos participar de sus riquezas, nos “llama” a través de la *Presencia*, a nosotros mismos, gracias a la *conciencia*, a la *atención*, y al *recogimiento*, que se dan en nuestra propia intimidad, unívoca respecto de la *Suya*.

El sentido de la existencia humana, se *vive* a través de la experiencia fundamental del yo en el Ser y del Ser en el Yo, mediante el tiempo, pero, con la anticipada certeza de un logro ya obtenido: la posesión —siquiera sea tangencial— de “momentos privilegiados” e “instante únicos”, de lo Eterno en lo temporal.

Toda la filosofía de Lavelle es un empeño en sugerir al hombre una *sagesse* que le evite “banalizarse”, y que, en cambio, le otorgue la serena seriedad de ser fiel a sí mismo, mediante la aquiescente acogida a la propia vocación. El hombre atraviesa el tiempo, pero es el Instante el que lo ilumina y estremece, obligándolo a trascender el egoísmo y el solipsismo, para abrirse hacia una profunda complicidad con el Ser.

La presencia del Ser, dice Lavelle, se intuye, no se deduce, se descubre (*galétheia?*) personalmente en ciertos actos espirituales que nadie, sino el interesado, puede cumplir. La sede de esa Presencia, es el instante, como lo es también la de nuestro consentimiento al Ser. La misma palabra *sí*, tan amada por el filósofo, al punto de considerarla como la más bella en todos los idiomas, se pronuncia *en el instante* —no podemos evadirnos de él— y también ése es el “lugar” en el cual nuestra personalidad se constituye, “creándose a sí misma”, en el acto de participación que, como a seres finitos, nos corresponde. Esta es la versión del “ser creado-creador” y de la conquista de la propia esencia por el ejercicio de la decisión en el campo de la libertad. *Sí*, por lo tanto, equivale a *Ser*, y el solo hecho de enunciar esta afirmación, revela la presencia de un Todo ineludible, al que nada es extraño, y del que se tiene experiencia directa en el instante.

El Ser es lo primero que se capta. El yo, en cambio, a raíz de su progreso constante —dado que se constituye poco a poco— es más difícil de poseer. Y de inmediato comprobamos lo arduo que resulta deslindar nitidamente, en este sistema, la visión ontológica de la gnoseológica. Ello puede atribuirse, como reconocen los críticos, a la raíz parmenídea de su actitud, pero por otra parte el mismo Lavelle en el primer capítulo de la *Introducción a la ontología*, se encarga de demostrarlo. Utiliza el argumento ontológico, con mayor fuerza de lo que lo hicieran Descartes y Leibnitz, y en ello está una de las pruebas más serias para suponer su reconocida postura ontognoseológica.

Pero refiriéndonos al conocimiento, hallamos en *La Presencia Total*, un capítulo titulado: “El conocimiento está al mismo nivel que el ser”, donde afirma que en el orden *lógico*, el pensamiento puede parecer solamente como una especificación del ser que lo engloba, mientras que en el orden *psicológico*, el Ser se revela por el pensamiento. Esta “revelación” no es por cierto discursiva. Y no es difícil percatarse de que Lavelle, intuitivo y vitalista, existencial, en cierto modo, rehuye lo dianoético casi por completo. Da la impresión de resentir, en su formación filosófica el impacto de los repasados prejuicios modernos contra el silogismo y contra las posturas intelectualistas. En ese sentido resulta un nuevo Descartes, aunque su visión de la problemática a la que dedicó sus afanes sea más equilibrada y logre una integración mejor y mayor que la

de su compatriota. "Ningún francés detesta a Descartes", solía repetirnos un óptimo filósofo, italiano de nacimiento. Y en Lavelle se advierte "clara y distintamente" la admiración profesada al gran pensador de la Edad Moderna. En efecto, la importancia otorgada al "Cogito" dentro de la "Dialéctica del eterno presente", así como la ya apuntada adhesión al argumento ontológico en versión cartesiana y la preferencia por temas como la *sagesse*, la conciencia, la intuición (según las Reglas del Método), la prueban suficientemente. Por otra parte, Lavelle no la oculta y probablemente habría "corregir" (por ampliación de miras) la obra de su antecesor, en la cual hallaba excesiva dedicación al aspecto matemático, demasiado "esprit géométrique", en detrimento del "esprit de finesse", que, de acuerdo con su mentalidad, nunca debió mezclarse.

Valga para avalar nuestras consideraciones acerca de la visión ontognoseológica, o si se prefiere gnoseontológica, del filósofo que nos ocupa, la argumentación claramente expuesta en *De l'Être*, a través de los capítulos: "Primauté de l'affirmation par rapport à la négation", "Primauté de l'Être par rapport à l'intelligence" y "Primauté de l'être par rapport au moi"³.

En "Le privilège ontologique de l'instant"⁴, leemos uno de sus ritornellos favoritos: "L'instant n'est une transition temporelle que pour nous donner le moyen de pénétrer dans un présent éternel". Y en el capítulo VII de la Tercera parte, titulado "De l'être et du moi": "La pensée médiatrice entre le moi et l'être", las alusiones a la instantaneidad son características, así como el recurso a la experiencia inmediata, allí resuelta. Creemos hallar aquí una de sus mejores formulaciones del argumento ontológico⁵ así como la del mencionado carácter parmenídeo en "De l'être et du connaître", en la obra que venimos citando, así como la hipótesis sobre la concepción ontognoseológica del instante, expuesta en el capítulo X, "La présence de l'être". Aún en la "Conclusion", Lavelle insiste en que la esencia del espíritu reside en la posibilidad de afirmar y, naturalmente en la primordial necesidad de identificar el ser con el objeto universal de la afirmación. Apelando siempre a la experiencia personal, él encuentra en el fondo de la misma al instante —síntesis viva del todo— revelándose y dando testimonio del ser.

Cuando, por otra parte, en *De L'Acte*, habla del acto como eficacia pura, recalca una vez más la instantaneidad y otro tanto ocurre en el significativo capítulo VII de la Tercera parte: "L'acte, cause de soi", especialmente en el apartado b) "L'actualité absolue". De un modo especial, en "De l'âme humaine" resulta interesantísima la confrontación de los capítulos: "La puissance représentative", correspondiente al Libro III y "La puissance noétique" donde el autor maneja, tamizadas a través de su propia interpretación, las nociones tradicionales de representación y de categoría, siendo una de las claves del primero de los citados el apartado 5): "Le spectacle et le rôle privilégié de la vision", porque, como él lo destacara a partir de sus tesis doctorales de juventud la *visión* goza del privilegio de calar el fondo íntimo de las cosas, en el sentido de un *ver* espiritual —casi de un *intus legere*—, como se advierte en "La dialéctica del mundo sensible", "La percepción visual de la profundidad" a las que estamos aludiendo, así como a la insistencia conque en todas las obras psicológico-morales emplea el término *ver* con la connotación semántica de *mirar*.

³ *De l'être*, págs. 39-50.

⁴ *Ibid*, p. 70.

⁵ *Ibid*, págs. 196-218.

Somos y conocemos; ser y conocer se requieren mutuamente. El pensamiento descubre al ser en él mismo, y a sí mismo en el ser: no hay murallas que los separen porque "el pensamiento tiene por sí mismo un valor ontológico", como afirma en "De l'intimité spirituelle". Habría que decir ya aquí que tales pruebas evidencian la postura actualista de Lavelle, tanto como el antisubstancialismo radical que recorre su pensamiento filosófico.

Nadie podría tachar a Lavelle de angelista ni de desconocedor de la naturaleza humana, pero tal como él traza su plan de instantaneidad ontognoseológica, cabría decir que, a pesar de la "letra" de su doctrina, él vivió y enseñó con su ejemplo, a asumir un cotidiano transfigurado por el espíritu, en donde instante y tiempo, presencia y ausencia, indiferencia y amor y todos sus grados intermedios, aun aquellos juzgados insignificantes, se unían como en los cuadros la luz y la sombra, para destacar una profunda unidad a través de aparente diversidad.

JUDITH GARCÍA CAFFARENA.

ARISTOTELES EN CASTELLANO ¹

En un volumen de más de mil seiscientas páginas a dos columnas, las Ediciones Aguilar nos ofrecen casi todo el *Corpus Aristotelicum* vertido por primera vez en su conjunto al castellano: la *Poética* y la *Retórica*; las *Categorías*, *De la Interpretación*, la *Analítica Primera* y la *Posterior*, los *Tópicos*, los *Argumentos Sofísticos*; la *Física*, los tratados sobre el *Cielo*, sobre la *Generación* y la *Corrupción*; la *Metafísica*, los libros sobre el *Alma*, sobre el *Sentido* y lo *Sensible*, la *Memoria* y el *Recuerdo*; la *Ética Eudemiana*, la *Ética Nicomaquea*, la *Gran Ética*, *De las Virtudes* y los *Vicios*, la *Economía Doméstica* y la *Política*. Esto supone un trabajo extraordinario, capaz de asustar al más valiente traductor. Por eso, los que tienen algún conocimiento del texto y de la filosofía aristotélica, no habrán podido menos de sorprenderse al encontrarse de repente con esta ingente novedad bibliográfica. No nos extrañaría que a esta sorpresa acompañase o siguiese de inmediato cierto temor o desconfianza. Uno recuerda, por ejemplo, que Tricot fue entregando al público poco a poco, vertidos al francés, libros del CA, a lo largo de toda su vida. Y le alcanzó la muerte sin que su obra traductora tuviese la extensión que logra repentinamente la de Samaranch. Y recuerda la voluminosa traducción y comentario en italiano de la sola *Metafísica* de Carlini-Eusebiotti. Y las magníficas y lentamente aparecidas versiones de Ross al inglés... Nosotros no sabemos qué tiempo y dedicación consagró Samaranch a la traducción que hoy tenemos entre manos pero debemos decir honestamente que al verla aparecer toda a la vez en un elegante tomo, experimentamos un sentimiento de incertidumbre y desconfianza... A disipar o confirmar esa primera impresión dedicamos después muchas horas.

¹ ARISTÓTELES, *Obras*, traducción del griego, estudio preliminar, preámbulos y notas por FRANCISCO DE P. SAMARANCH, Ed. Aguilar, Madrid, 1964. 1.636 pág. a dos columnas.

La obra está compuesta por una larga introducción general, bajo el título de *Estudio Preliminar* (pág. 9 - 63), de introducciones particulares a cada tratado, por notas al texto, y, centralmente, por la traducción del griego al castellano.

Cada uno de estos elementos merece algunas reflexiones.

El *Estudio Preliminar* es una presentación de Aristóteles en su vida y en su enseñanza. Siete amplios apartados nos describen científica y elocuentemente la evolución de su pensar desde la publicación de sus Diálogos exotéricos hasta su prematura muerte. Los escritos del Estagirita son datados convenientemente a lo largo de su vida; cada una de sus obras es seccionada en sus partes y elementos fundamentales y situada en su época y en su ambiente. Sorprende favorablemente la versación, la ponderación y mesurada elocuencia del prologuista. Para el lector que por primera vez se acerca a Aristóteles, esta introducción parecerá magnífica. Y... lo es, como que está hecha, casi al pie de la letra, por W. Jaeger. Esto no quiere decir que el famoso humanista haya prologado esta edición. Quiere decir que el *Estudio Preliminar* es una síntesis literal del conocidísimo *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, de W. Jaeger. El traductor no lo oculta: lo cita al comienzo de su estudio, en su edición inglesa: *Aristotle. Fundamentals of the history of his development*. Oxford, 1948. Y al final, nos dice que se ha atendido "primariamente al sentido evolutivo y a las valoraciones dinámicas que de la filosofía de Aristóteles nos da Werner Jaeger en su obra..." (pág. 71). La verdad es que la influencia de Jaeger en este *Estudio Preliminar* se palpa en algo más que en dar el sentido evolutivo y fijar las conclusiones y valoraciones. Samaranch ha hecho un resumen literal del *Aristóteles* del filólogo alemán y su trabajo no es más que un extracto perfecto de párrafos de los capítulos de Jaeger. Demos algunas muestras:

— SAMARANCH, pág. 11: "La teología de los jesuitas y la de Melanchton se apoya toda en la Metafísica de Aristóteles. Maquiavelo saca sus normas de la Política. Los críticos y poetas franceses se apoyan más tarde en su Poética. Los moralistas y juristas saquean su Ética. Y todos los filósofos, hasta Kant y más acá incluso, dependen de su Lógica".

— SAMARANCH, pág. 20: "En el *Protréptico* esta concepción de la *frónesis* tiene casi exclusivamente este sentido (*metafísico* y *platónico*). En cambio esta concepción de la *frónesis* casi ha desaparecido al llegar a la *Metafísica*. Y la *Ética Nicomaquea* presenta asimismo un cuadro totalmente distinto de ella. La *frónesis* del *Protréptico* ha sido definitivamente rechazada. En el libro VI de la *Ética Nicomaquea* se consagra un espacio considerable a la cuestión de la posición de la *frónesis* entre las facultades intelectuales..."

— SAMARANCH, pág. 26: "Sin duda a la cabeza de esta evolución hay que colocar el diálogo *Acerca de la Filosofía*. Generalmente se enumera entre los primitivos, pero su doctrina es con toda evidencia un producto ya de transición. Por su estilo, por su contenido y por su intención ocupa un lugar único en la evolución de Aristóteles".

— JAEGER, pág. 14: "Tanto Melanchton como los jesuitas edificaron su Teología sobre la Metafísica. Maquiavelo sacó sus reglas de la Política y los críticos y poetas franceses, las suyas de la Poética. Moralistas y juristas se apoyaron en la Ética y todos los filósofos hasta Kant, y aún más, en la Lógica".

— JAEGER, pág. 101: "Mientras el *Protréptico* entiende la *phronesis* en el pleno sentido platónico, como equivalente del conocimiento filosófico en cuanto tal, cuando llegamos a la *Metafísica* nos encontramos con que ha desaparecido el concepto. También la *Ética Nicomaquea* ofrece un cuadro completamente distinto. En esta obra está definitivamente rechazada la *phronesis* del *Protréptico*. En el libro VI se dedica considerable espacio a la cuestión del puesto de la *phronesis* entre las facultades intelectuales..."

— JAEGER, pág. 147: "A la cabeza de este proceso coloco el diálogo *De la Filosofía*. Generalmente se cuenta entre los primeros escritos, pero evidentemente su doctrina es un producto de la transición. ... Por su estilo, por su contenido y por su finalidad, ocupa un lugar único en el desarrollo intelectual de Aristóteles".

Y así podríamos seguir indefinidamente, con la seguridad de encontrar el conjunto de los juicios críticos del *Estudio Preliminar* en el *Aristóteles* de W. Jaeger. Si tenemos presente que el traductor español trabaja sobre la versión inglesa y que nuestra confrontación toma la española del F.C.E. de José Gaos, se explicarán las variantes en la elocución. Es decir, que el trabajo de Samaranch parece que queda reducido a una selección y traducción del inglés del libro de Jaeger. ¿Se le habrá escapado al traductor que todos los estudiantes de *Aristóteles* de habla hispana tienen ya desde hace más de veinte años en su lengua la versión de lo que ahora se nos ofrece sintetizado bajo la firma de Samaranch?

Pero —y esto para los jóvenes lectores nada más— si la obra de Jaeger es, sin duda alguna, capital en la historia de la crítica aristotélica, si su figura tiene que colocarse entre las primeras de todos los tiempos por sus aportes para la comprensión del *Aristóteles* real e histórico, sin embargo, sus conclusiones particulares sobre la datación de sus escritos son en gran parte discutibles y rechazadas por la mayoría de los críticos de hoy². Por eso, es imposible hoy hacer una presentación de la vida y doctrina aristotélica ciñéndose a las apreciaciones jaegerianas exclusivamente. La introducción de Samaranch refleja perfectamente el problema aristotélico visto y resuelto según Jaeger y tiene el valor que éste, pero desconoce totalmente toda la ingente y valiosa producción que desde 1923, fecha del *Aristóteles* de Jaeger, ha enriquecido y ampliado la interpretación del Estagirita³.

Las introducciones particulares, que llevan el nombre de *Notas* o *Notas Previas*, suponen y se remiten al *Estudio Preliminar* y por ende soslayan casi toda cuestión crítica. Su intención parece estar centrada en presentar una síntesis del contenido o de “las ideas centrales” de los diversos libros. Desde este punto de vista son útiles, y aunque con diverso grado de fidelidad y totalidad, nos presentan el pensamiento aristotélico, tal como ahora nos lo da el CA, de manera vigorosa y objetiva.

En algunos casos se hace referencia a puntos capitales de la doctrina de *Aristóteles*, como en la introducción a la *Poética* (“Poesía y Arte”, “La Imitación”, “La Katharsis”) y a las *Éticas* (“Cuestiones de método”, “La Felicidad y la Virtud”, “Problemas en torno a la recta razón”, “La Prudencia y la Sabiduría”, “Camino de la contemplación”, “Saber, naturaleza y hábito frente a la virtud”). Como se ve, temas verdaderamente sustanciales.

En otras introducciones (como a la *Metafísica*, *Física*, *Del Alma*...) se hacen síntesis breves pero orgánicas. Especialmente centrada y provechosa la de la *Metafísica*: nos parece muy acertada la reducción del ser, objeto de la filosofía primera, a la *ousía* como “concreto individual” y “singular sustancial sujeto de la predicación real”, que debe absorber, por lo tanto, el principal sentido del ser (pág. 906). Pero, la afirmación de la unidad de la *Metafísica*: “En *Aristóteles* la teología no es más que la coronación de la ontología” (pág. 905) niega la tesis dualista o pluralista largamente desarrollada y propuesta en el *Estudio Preliminar*. La *Nota Previa* al tratado *Del Alma* es,

² Aunque un tanto extremoso escúchese este juicio de WILFERT: “Apenas alguno de los objetivos que Jaeger elaboró para el desarrollo de *Aristóteles* pudo ser verificado inequívocamente”. “Probleme der Aristoteles Forschung”, *Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia*, Vol. 9, p. 232.

³ Recuérdense los libros de OGIONI E., *La Filosofia Prima di Aristotele*, Milano, 1939; NUYENS P. J., *L'évolution de la Psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948. OWENS J., *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1951, etc.

por el contrario, floja y sin relieve. Lo cual es más lamentable si se considera que dicho importante tratado apenas es mencionado en la introducción general. Ni una palabra sobre las características de su composición; apenas una mención del espinoso problema de la pluralidad de entendimientos... Tal vez la mejor introducción sea la de la *Política*, que trae una clara síntesis de cada uno de sus libros. Aquí encontramos también —*rara avis*— un pequeño apartado con el título “Apuntes críticos para la obra”, aunque sin mucha crítica, es verdad. Primero se nos dice que “En la traducción que presentamos los libros siguen el orden del manuscrito” (pág. 1040). Después se advierte que “Los manuscritos con que se cuenta para la *Política* no son ni muy antiguos ni muy buenos” (ib.). E inmediatamente se vuelve a hablar otra vez “del” manuscrito. Lo cierto es que hoy contamos con una veintena de manuscritos de esta obra⁴. ¿A cuál o cuáles de ellos se refiere el autor? Por otra parte, una cosa es que Guillermo de Moerbeke, traductor medieval de este tratado, sea oriundo de los Países Bajos, y otra que su traducción haya sido hecha en los Países Bajos, como dice Samaranch (pág. 1040).

Algo muy poco agradable hay que decir de las páginas introductorias a la *Física*. Nos encontramos aquí con que Samaranch no hace otra cosa que transcribir y sintetizar lo que Carteron (*Les Belles Lettres*) pone como “*Résumé*” del contenido de cada uno de los libros de su clásica traducción francesa. Puede constatarse:

— SAMARANCH, pág. 568: “El objeto de la Física es determinar los principios de las cosas naturales. ¿Cómo llegar a ello? Por vía analítica, estudiando los caracteres confusos y genéricos, para hallar en ellos los que, evidentes, y cognoscibles en sí mismos, constituyen los verdaderos principios generales”.

— CARTERON, I, pág. 23: “El objeto de la Física es la determinación de los principios de las cosas naturales. Llega a esto analizando los caracteres que se nos presentan como confusos y generales y encontrando aquí aquellos que, siendo claros y cognoscibles de por sí, son verdaderos principios, dotados de verdadera generalidad”.

— SAMARANCH, pág. 568: “Por otra parte, la Física no debe ocuparse de formas abstractas puesto que las cosas físicas son inseparables de sus materias determinadas. Por consiguiente el objeto del físico debe ser la materia unida a la forma...”.

— CARTERON, I, pág. 53: “Con todo la Física no debe ocuparse de formas vacías, como las matemáticas, pues las cosas físicas son inseparables de sus materias; el objeto del físico será, pues, la materia y la forma...”.

— SAMARANCH, pág. 568: “El infinito se ha considerado una realidad en todas las filosofías antiguas. Al no ser posible asignarle un principio se le ha pensado como principio”.

— CARTERON, I, pág. 84: “El infinito fue admitido como realidad por todos los grandes filósofos antiguos... Como no podría tener principio, aparecía él mismo como un principio...”.

Cada lector puede sacar las conclusiones que le parezca de estas coincidencias. Nosotros preferimos callar.

Si las introducciones o *Notas Previas* son útiles y aceptables como referencia del contenido de los libros, son sumamente incompletas desde otros puntos de vista. Una buena introducción no puede carecer de la indicación del texto crítico sobre el cual se trabaja, del estudio de la autenticidad, integridad y unidad de la obra, y luego de una bibliografía fundamental.

Respecto de lo primero, no sé si tenemos una palabra. El texto *receptus* de Bekker ha recibido numerosas correcciones y purificaciones en el siglo.

⁴ Cf. GIGON, en la introducción a la 2ª edición de *Aristotelis Opera*, ed. BEKKER, Berlín, 1960, t. II, págs. XII y XIII.

Sería conveniente saber cuáles se han tenido en cuenta. En cuanto a lo segundo —la composición de la obra— el autor se da por satisfecho, en casi todos los casos, con lo dicho en el *Estudio Preliminar* que no puede cumplir adecuadamente ese cometido por ser demasiado general en muchas ocasiones y no hacer casi referencia a varias de las obras aristotélicas que se traducen. Por lo que se refiere a la bibliografía hay que decir que es algo que está del todo ausente.

El trabajo esencial del volumen que comentamos reside naturalmente en la traducción al castellano del texto griego. ¿Qué diremos del valor y mérito de esta traducción? Advertimos honradamente que no hemos hecho una lectura compulsadora de todas las líneas. Sería una labor demasiado impropia y tal vez de años. Hemos, sí, realizado numerosísimas calas en todos los tratados traducidos con el texto y otras buenas traducciones delante. En verdad nos encontramos un poco embarazados para dar un juicio sobre este punto y rogamos al lector que nos siga hasta el final de este apartado. Podemos comenzar por decir que la versión está en sano, correcto y fluido castellano, lo cual es algo muy positivo por cierto. Pero lo primero que interesa es la fidelidad. Aquí una afirmación tiene que ir inmediatamente contrarrestada con una negación: si decimos que es una traducción *generalmente* fiel, debemos añadir de inmediato que esta fidelidad se halla comprometida por numerosas y no siempre pequeñas deficiencias. Lo que inmediatamente nos choca en la traducción de Samaranch es la tendencia a la perfrasis, a la expresión larga, al rodeo... todo ello tan opuesto a la brevedad y concisión aristotélica. Esta inclinación llega a veces a introducir frases enteras que no están en el texto. Así comienza el cap. 6 de las *Categorías*: "Vamos a hablar a continuación de la cantidad" (pág. 239); y el cap. 7 del mismo opúsculo: "Volvamos ahora nuestra atención a la relación" (pág. 242). Y en el cap. 4 del libro II de la *Analítica Posterior* "Podríamos argüir que es imposible, basándonos en lo siguiente..." (pág. 397). Todas estas frases están absolutamente ausentes en el texto griego y no tienen ninguna razón para ser introducidas en él.

Con más frecuencia, sin caer en el exceso de agregar oraciones enteras, se superponen palabras equivalentes o sinónimos. Aristóteles dice simplemente al inicio del cap. 2 de las *Categorías*: "Entre las expresiones, unas se dicen con unión, otras sin unión". Samaranch traduce: "Nosotros podemos combinar o no combinar lo que llamamos expresiones, palabras, frases" (pág. 234). Aristóteles había puesto escuetamente *ton legomenon*. En la *Física* II 8 199 b 32: "Queda manifiesto que la naturaleza es una causa e igualmente una causa eficiente". Nuestra traducción: "Queda, pues, en claro que la naturaleza es una causa y con toda exactitud una causa eficiente que obra teleológicamente" (pág. 600). Confróntense estos textos del tratado *Del Alma*:

— SAMARANCH, pág. 842: "Los cuerpos parecen ser preeminentemente sustancias y más de forma particular aún los que tienen un origen natural, pues éstos son las fuentes o surcos de que nacen los demás".

— *De An.* II, 1; 412 a 11-13: "Los cuerpos son tenidos más comúnmente por sustancias y entre ellos los cuerpos naturales, pues son principios de otros".

— SAMARANCH, pág. 867: "El conocimiento, cuando es activamente o actualmente operativo es idéntico a su objeto".

— *De An.* III, 7; 431 a 1: "La ciencia en acto es idéntica a la cosa (objeto)".

Los ejemplos podrían multiplicarse mucho. Puede notarse que la *libertad* con que el traductor trata el texto aristotélico, lo lleva no sólo a hacer perfrasis y repetir sinónimos, sino que, por esta pendiente, llega no infrecuente-

mente a hacer ambiguo y aun distinto de lo que es el pensamiento aristotélico. Pero, antes de dedicarnos a la comprobación de las faltas de fidelidad al texto y pensamiento que se traduce, señalemos otro "exceso de libertad". Consiste ésta en traducir expresiones aristotélicas en términos "modernos" o actuales, pero que van más allá de lo que dice Aristóteles. Así éste nos habla de la distinción entre las facultades "sensitivas e intelectivas" (*Del Alma*, III, 4; 429 a 30), y Samaranch traduce "perceptiva y pensante" (pág. 866). En el comienzo del cap. 5 del libro II de la *Analítica Posterior* recuerda el Estagirita: "Como se dijo en el estudio de las figuras (del silogismo)". Y nuestro traductor: "según se ha dicho ya en mi *lógica formal*" (pág. 398). La clásica expresión *syn te hyle syneilemmenon*, el "compuesto" (de materia) (*Met. Z*, 15; 1039 b 20) es traducido por: el "conjunto" (pág. 1002) ... Y con esto entroncamos otro punto que debía haber tenido presente el traductor: la versión de "tecnicismos" aristotélicos en el verdadero equivalente en nuestra lengua —las cuales equivalencias se encuentran ya en muchos casos técnicamente acuñadas, como el que acabamos de mentar. Así la *proairesis*, frecuente en la *Ética*, significa la "elección" (deliberada) (*Et. Nic. I*, 1; 1094 a 1), y no está bien traducida por "deliberación consciente". La repetida expresión "*ti tini enhyprachein*" quiere decir que un "predicado pertenece a un sujeto" (esencialmente), y no vagamente "un ser está en otro ser" (pág. 1004: *Met. Z* 17; 1041 a 10). En la *Analítica Posterior* I, 2; 20 b: "Las premisas del conocimiento obtenido por demostración deben ser verdaderas, *primarias* e indemostrables". La traducción de este texto es el de "premisas verdaderas, *primeras*..." *Primeras* tiene aquí un sentido preciso que no equivale a "primarias". Uno de los equivalentes de la *ousia*: el *tode ti* (*hoc aliquid*), que se traduce por "una esencia individualizada" (*Met. Δ*, 8; 1017 b 25), se nos presenta como "el ser que puede tener un carácter propio" (pág. 968).

Esto nos deja entrever una falta de conocimiento exacto del pensamiento del Estagirita que se está manipulando. Y esto aparece no sólo en este perder el sentido preciso de sus expresiones técnicas sino, en ocasiones, en un dejar confusos puntos fundamentales de su doctrina. En el cap. I del libro Gamma de la *Metafísica* establece que: "Hay una ciencia (la filosofía primera) que estudia el ser como ser y sus propiedades esenciales" (Ib. 1003 a 22). Traduce Samaranch: "propiedades accidentales" (pág. 946). Y a continuación: "Estas ciencias (que no son la filosofía primera) por el contrario amputando una parte del ser, estudian tan sólo sus accidentes, como son por ejemplo las matemáticas". Lo que dice Aristóteles es que "estas ciencias tomando una parte del ser, estudian sus atributos" (ib a 24). La clara doctrina del Estagirita sobre el objeto de la *Metafísica* y de las otras ciencias queda comprometida en esta traducción. En el célebre cap. I del libro Z de la misma *Metafísica* en el que se sostiene que el "ser en sentido fundamental es lo que una cosa es (en esencia), y esto es lo que significa sustancia (*ousia*)" (Ib. 1027 a 14 sgs.), nos encontramos con esta traducción: "el ser es la forma distintiva de las cosas, la sustancia o esencia" (pág. 985). Y, poco más adelante, en este mismo párrafo capital para la doctrina del ser, continúa Aristóteles: "Ninguna de las otras categorías puede existir separada, fuera de la sustancia" (ib. b 33). Samaranch entiende: "Ninguno de los demás atributos del ser puede existir separado" (pág. 985). Todo esto indica a las claras que se está muy lejos de la captación del pensamiento aristotélico sobre el ser, que se expresa en estos párrafos. Consonante con esta doctrina, el cap. I de Lambda nos dice que el objeto de su especulación será la *ousia*, es decir la sustancia, como corresponde a su visión metafísica. Samaranch traduce en todo este capítulo *ousia* por esencia (pág. 1050),

creando una verdadera confusión. Y llega a hacer decir a Aristóteles que “los seres que son esencias, absolutamente hablando tampoco son seres” (?!). Lo que dice Aristóteles es que los seres que no son sustancia propiamente no son seres (Lambda, 1; 1069 a 22). En la nota 3 de la página 1242, se nos quiere aclarar que: “En el acto de ciencia se ven los principios por intuición; en el razonamiento se busca y se calcula”. Contraponer el “acto de ciencia” al “razonamiento” es imposible desde el punto de vista aristotélico. Lo que sí se contrapone es, al contrario, el “acto de ciencia” a la “intuición de los principios”...

Si ahora nos pusiéramos a citar los pasajes en que nuestro control descubrió una traducción inexacta o sencillamente errónea e infiel, prolongaríamos demasiado nuestro trabajo. Propongamos algunos ejemplos: *De la Inter.* 2 b 1-2: “Todos estos casos (de nombres en casos indirectos) los definimos de muy otra manera a como definimos el nombre mismo” (pág. 259). El texto afirma lo contrario: “La definición de estos (nombres) es por lo demás igual (*kath' autá*)”. *Analit. Post.*: I, 2, *initio*: “Suponemos que tenemos un conocimiento incalificado...” (pág. 356). Aristóteles habla de un conocimiento “perfecto” (*aplos* = *simpliciter*). En la *Física* II, 8; 198 b 24, se expone la opinión de los que niegan la finalidad en el orden natural: “¿Qué impide que las partes en su origen sean también así (por azar)?”. La traducción nos da: “¿Qué impide que las partes de la naturaleza sean de esta condición?” (pág. 598). E inmediatamente: “En virtud de un principio inteligente o de alguna cosa distinta”, cuando el texto nos dice “o de algo semejante” (*ib.*). Y en la misma *Física* IV, 13; 222 a 28 nos dice Aristóteles: “Si no hay ningún tiempo que no existiera un día, todo tiempo será determinado”. Y Samaranch: “Si no hay ningún tiempo que existiera un día, todo tiempo sería limitado” (pág. 635). El pensamiento de Hesíodo, que reproduce *Física* IV, 1; 208 b 30: “Antes que nada fue el Caos”, es adulterado, al ser vertido: “Antes que nada fue hecho el Caos” (pág. 615). En el *Del Alma* II, 4; 415 b 14, se enseña: “La definición de lo que existe en potencia es el acto”. Nuestra versión dice sibilinaamente: “La actualidad de lo que existe en potencia es su fórmula esencial” (pág. 847). Otra vez queda el sentido invertido en el mismo tratado, III, 4; 429 a 19, que dice: “El alma tiene que ser incontaminada a fin de que pueda dominar (conocer)”. Y es traducido: “Es necesario... que esté incontaminada a fin de que pueda estar bajo control” (pág. 866). Otra versión ininteligible de un bello texto: “El empirista se juzga más sabio que el que vive sólo de conocimientos sensibles...” (pág. 913). El Estagirita decía sensatamente que: el hombre experimentado (*empeirós*), que almacena experiencias, es más sabio que el que vive tan sólo de la sensación presente (*Met. A* I, 1; 891 b 31). En el libro Lambda de la *Metafísica*, 3, 1070 a 7, se encuentra el conocido pensamiento: “El arte es un principio en otro, la naturaleza es un principio en el mismo ser”. La versión dice lo contrario: “El arte es un principio que reside en el mismo ser...” (pág. 1052). En la *Étic. Nic.* I, 2; 1095 a 29 se dice: “Examinar todas estas opiniones es una opinión tal vez (*isos*) inútil”. Y el traductor: “en apariencia inútil” (pág. 1076). Inmediatamente se habla de los razonamientos *a priori* y *a posteriori* (en el texto: *apo ton archon* y *epi tas archas*). Samaranch da en cambio: “Diferencia que hay entre los razonamientos que hablan de principios y los que tienden a establecer principios” (*ib.*). En la misma obra, II, 22; 1104 a 1 sgs., se dice: “El principio de la acción es la elección deliberada, pero principio eficiente, no final”. Y la traducción: “El principio de la actividad es la elección deliberada, a quien sigue el movimiento y no la meta que uno se propone” (pág. 1243).

Por cierto que no hemos agotado el elenco de pasajes mal traducidos; pero, bastan los aducidos para situar en su lugar la afirmación que antes hicimos de que la traducción de Samaranch es *generalmente* fiel. Las indicaciones que aquí llevamos hechas sobre sus perífrasis y equivalencias no siempre equivalentes, sobre los tecnicismos muchas veces vertidos indebidamente, sobre confusiones y adulteraciones en puntos importantes de la doctrina, y sobre numerosas frases que traicionan el sentido del texto, nos obligan a decir que la traducción, aunque *generalmente* fiel en su conjunto —piénsese en sus mil seiscientas páginas— *no puede ser tenida por segura*.

Resta decir algo sobre las *notas* del texto. Estas, en traducciones como las que nos ocupan tienen o deben tener un contenido muy amplio y variado. Deben advertir pasajes dudosamente auténticos, o mal colocados, lecturas disímiles en los manuscritos, ambiguas o muy oscuras, correcciones importantes de los intérpretes, ser aclaratorias o completar el pensamiento de un pasaje con la doctrina del conjunto. Las primeras, de contenido crítico en general y de gran importancia por cierto, casi han sido dejadas del todo de lado por Samaranch. Pongamos algún ejemplo: nada se nos dice sobre las dos recensiones que hay del libro VII de la *Física*: texto y paráfrasis. Deberíamos saber si la traducción se hace sobre la paráfrasis, que es la única que pone Bekker en el cap. 1 y en la primera parte del cap. 2, o sobre el texto primitivo establecido por Spengel⁵. La primera y tan interesante exposición de la doctrina platónica sobre las Ideas, que se hace en *Met.* A 6, tiene frases verdaderamente intrincadas (*ib.* 987 b 22)...⁶, en donde ejercitan su talento todos los intérpretes... Nuestro traductor no menciona siquiera esas dificultades, y se contenta con darnos una traducción sumamente confusa. El capítulo se merecía un mayor esfuerzo para establecer el sentido del texto, ya que se trata de una de las fuentes principales de la interpretación que Aristóteles hace de la doctrina de su maestro.

Privadas del aspecto crítico, las *Notas* de nuestra traducción son casi exclusivamente aclaratorias. Y aún bajo este punto de vista, de muy poco valor e interés —tal vez habría que excluir de este juicio las de la *Poética* y *Retórica*. Gran parte de ellas se reduce a dar los consabidos datos históricos de los autores que menciona el texto, y repetirlos en cada tratado. Faltan precisamente cuando más se desearían: en lugares oscuros e importantes, en los cuales el lector agradecería una palabra para completar, situar, coordinar el texto y la doctrina aristotélica. ¿Quién no conoce, por ejemplo, las dificultades de la teoría del “entendimiento separado” o de la pluralidad de los entendimientos en general...? No encontramos en Samaranch no digo unas palabras aclaratorias sobre este candente problema del tratado *De Anima*, pero ni siquiera el planteamiento del mismo. Tenemos que contentarnos con las cinco líneas que en la introducción al tratado le están consagradas.

Ni deja de haber *Notas* ante las cuales nos quedamos perplejos... En el primer párrafo del cap. 1 del libro I *Sobre el Cielo*, se da esta traducción: “En efecto, de las cosas que existen naturalmente, unas son cuerpos y magnitudes, otras poseen cuerpo y magnitud, otras son principios de las cosas que existen”. En realidad, la traducción es oscura. Lo que quiere decir Aristóteles es que, entre las cosas naturales, unas son cuerpo y cantidad, otras *tienen* cuerpo y

⁵ Cf. la *Introduction*, I, pág. 9, de la traducción de la *Physique* por H. CARTERON.

⁶ Cf. por ej.: *Aristotelis Metaphysica*, Oxonii, 1960, ed. W. JAEGER, pág. 19. O: Aristote, *La Métaphysique*, Paris, 1953, trad. J. TRICOT, I, pág. 58 y sgs.

cantidad (como las almas) ... Ahora bien, la *nota* 3, que quiere aclarar la frase: "poseen cuerpo y magnitud", dice: "*Megethos* (escrito en letras griegas): naturaleza animada, animales, plantas" (pág. 712). Tal palabra no existe en griego —al menos no la encontramos en los diccionarios. De todos modos el texto griego pone y repite *Megethos* (con zeta griega). Se trata, sin duda, de un error tipográfico. Lo que es más que un error tipográfico es suponer que *Megethos* signifique: "naturaleza animada, animales, plantas". Lo que significa simplemente es: cantidad, magnitud. Que la frase se refiera a los seres animados, es una cosa cierta; pero hacer equivalente, como lo hace la *nota*: *Megethos* = naturaleza animada... nos hace dudar si la traducción ha sido hecha sobre el texto griego o sobre la latina que ofrece Didot, o sobre alguna otra en lengua moderna.

Sobre este espinoso punto no queremos siquiera entablar la cuestión, mucho menos dar un juicio negativo que abarque la totalidad de la obra. Pero, tampoco podemos faltar a la justicia con el lector. Y en razón de esto debemos decir que al menos, en algún caso es fácil constatar que otra traducción ha gravitado más que el texto helénico de Aristóteles. Nos referimos a la *Física*. Como se dijo más arriba, la *Nota Previa* de Samaranch a estos libros no es más que el resumen de la síntesis que Carteron antepone a cada libro. Pero, no es esto sólo: los títulos de cada capítulo son también versión exacta del francés de Carteron. En las *Notas* de pie de página hemos espigado numerosas coincidencias:

— CARTERON, I, pág. 28: "...La contradicción se resuelve por la distinción, incompletamente elaborada por Aristóteles, entre la extensión y la comprensión".

— SAMARANCH, pág. 572: "...Esta contradicción hay que resolverla mediante la distinción, acuñada por el propio Aristóteles, entre la extensión y la comprensión de un concepto".

— CARTERON, I, pág. 31: "Aristóteles toma, pues, de la experiencia el principio de la existencia del movimiento como el de la existencia de la naturaleza".

— SAMARANCH: "Aristóteles busca en el mundo de la experiencia el principio de la existencia del movimiento...".

— CARTERON, I, pág. 90: "En contra de la tesis de Platón, Aristóteles utiliza aquí la tesis de la homonimia del ser...".

— SAMARANCH, pág. 602: "En contra de la tesis de Platón, Aristóteles utiliza aquí la tesis de la homonimia del ser".

La traducción misma al castellano parece, al menos a veces, que ha sido hecha más bien del francés de Carteron que del griego de Aristóteles. En el libro V cap. 1; 225 a 1-2, el autor francés traduce: "Puesto que todo cambio va de un término a otro, y esto también lo significa la misma palabra [*en griego*]...". La aclaración "*en griego*", entre corchetes y en cursiva, aunque en medio del texto, es de Carteron exclusivamente. Pero Samaranch nos ofrece sin ninguna advertencia (de corchetes o cursiva): "Ahora bien: puesto que el cambio se verifica desde un término al otro —en griego lo dice la misma palabra..." (pág. 639). En el libro VIII, cap. 1 encontramos algo verdaderamente notable. Tratando de la eternidad del movimiento, Aristóteles dice: "Y como inmortal e inagotable pertenece como una especie de vida (*Dsoe tis*) a todos los que existen en la naturaleza" (ib. 250 b 13-14). Samaranch nos traduce: "Y al ser imperecedero e indefectible, ¿corresponde acaso a los seres, como un camino para todo lo que existe por naturaleza?" (pág. 675). El error notable está claro —y también la dependencia del francés: se ha traducido "*une sorte de vie*" de Carteron, por "*un camino*" (*voie* en francés).

Habría que hablar todavía de las erratas. No son excesivamente numerosas, pero hay algunas de importancia: como el llamar a la sustancia primera y divina "la sustancia *preparada* e independiente" (pág. 907), en vez de sustancia *separada*. El cap. 13 del libro Dseda de la *Metafísica* pone por título: "El *Universo* no puede ser sustancia". Debe decir: "El *Universal*...". En la *Nota Previa* a la *Economía Doméstica* se advierte que el libro tercero es dudosamente aristotélico: "Por de pronto, no se conoce de él ninguna versión griega hasta el presente. Conservamos de él dos versiones latinas, hechas probablemente sobre versiones griegas distintas. La que parece más autorizada es la de *Guillaume Durand de 1925*..." (pág. 1378). Cualquiera creería es todavía profesor en la Sorbona... Lo cierto es que Guillermo Durand de Alvernia es un venerable maestro del s. XIII, que data su "versión latina" en 1295.

La traducción castellana de las "*Obras*" de Aristóteles, que firma Francisco de P. Samaranch⁷, está lejos de ser perfecta. La perfección que todos deseáramos encontrar y alabar, es muy difícil que la consiga un hombre, trabajando él solo y a corto plazo. ¿No sería mucho mejor ir lanzando poco a poco los libros fundamentales e ir a la vez escuchando las voces de la crítica?

CESÁREO LÓPEZ SALGADO, CMF

⁷ Decimos aquí intencionadamente "que firma Francisco P. Samaranch..." porque para nosotros hay indicios de que ha trabajado más de una persona en la elaboración de esta obra.

BIBLIOGRAFIA

MORITZ SCHLICK, *Sul fondamento della conoscenza*, traduzione, introduzione e commento di Emanuele Severino, "La Scuola", Brescia, 1963. XXVI, 77 págs.

Con un sentido pedagógico —pero que también le trasciende— la editorial La Scuola ha editado este trabajo importante dentro del neopositivismo con una lúcida introducción del profesor Emanuele Severino. Como se sabe, Schlick, uno de los fundadores del Círculo de Viena, representa el intento "de construir con método científico la filosofía" y no en vano provenía de la enseñanza de la Física en la Universidad de Kiel. Hace notar Severino que sus escritos se pueden reunir en dos grupos: Los que anteceden y los que siguen a su conocimiento del *Tractatus* de Wittgenstein (el presentado aquí pertenece al segundo grupo).

Tiene estricta lógica interna la presentación de Severino que hace notar el desarrollo que va del criticismo al neopositivismo; en efecto, el criticismo aún mantuvo, en el fondo, el presupuesto de la existencia de una realidad en sí; eliminado este presupuesto, queda la metafísica del puro pensamiento (hegelismo) como autoconciencia divina. Pero precisamente porque todo concluye en la identificación de la cultura de su tiempo con el orden eterno, todo desarrollo allende tales límites apareció como prueba de la falsedad del hegelismo. Es aquí donde todo nuevo incremento del mundo puede ser asumido por la "ciencia" y, por eso, la sistematización "científica" del saber (contra la *Enciclopedia*) pone a la ciencia de la naturaleza "en el rango de punto de vista supremo realizable por el hombre" (p. XI); así el sentido de la realidad será develado no ya por la metafísica sino por la *ciencia*, la cual tendrá un valor *intersubjetivo*; es decir, algo a lo cual todos puedan asentir. Por lo tanto, el método será el de la ciencia de la naturaleza.

Por eso, las proposiciones de la metafísica carecen de sentido y, en el fondo, son pseudo-proposiciones, como se comprueba en base al *principio de verificación* (de ascendencia humiana) y, según el cual el único método para establecer si una proposición es falsa o verdadera no es otro que verificar si existe o no en la *experiencia* el hecho afirmado en la proposición. Luego, las proposiciones metafísicas no tienen sentido y la metafísica, en realidad, nada afirma. Cuanto más, expresa el "sentimiento de la vida", mejor logrado en la música, por ejemplo. Como es natural, si la ciencia tiene valor y es comunicable en el lenguaje, es esencial el uso correcto del *lenguaje*. Y entonces, o hay que intentar la construcción de un lenguaje artificial (Wittgenstein) o es preciso depurar constantemente el lenguaje natural. De ahí se sigue la valoración de la *lógica simbólica* y, por tanto, del *cálculo lógico*. En este sentido se pre-

tende que los símbolos y sus conexiones tienen significado unívoco y no así el lenguaje natural (equivoco). Hace notar Severino (p. XVI) que con el *Tractatus* se va más allá al intentar hallar un criterio de la construcción del lenguaje científico; tanto, como eliminar así el lenguaje metafísico. A partir del *Tractatus* se distinguen los enunciados *atómicos* y los enunciados *moleculares* (ya conocidos) en donde los atómicos representan hechos o datos de la experiencia ya no constituidos por otros hechos; en ese sentido son los únicos que representan el mundo y, por eso, las proposiciones moleculares son "funciones de verdad" de las proposiciones atómicas (p. XVII). Luego, si hay proposiciones lógicas, son analíticas sin relación con nada existencial y, por eso, son tautológicas. Por tanto, las proposiciones *atómicas* representan hechos simples, las *lógicas* son tautologías y las *metafísicas* son pseudo-proposiciones.

Pero un saber intersubjetivo remite a la experiencia *mía* y allí parecen repetirse las dificultades de la metafísica; por eso la crítica de Neurath propone las proposiciones *protocolares* que manteniendo el contenido de las enunciaciiones atómicas, indican las circunstancias de tiempo y lugar en que han sido formuladas; así no hay más proposiciones con valor absoluto y pueden siempre ser modificadas para ir esclareciendo en lo posible el inagotable margen de incertidumbre. Aquí se apela al lenguaje de la física (fiscalismo) en el cual el único requisito que debe satisfacerse es la interna *coherencia* entre las proposiciones científicas. Es precisamente aquí donde Schlick, contra esta interpretación fiscalista, defiende la base empirista del neopositivismo (p. XXIV) inaugurando la llamada polémica de los protocolos que abre campo para la perspectiva convencionalista que sostiene la existencia de infinitas lógicas.

La introducción de Sanseverino es realmente coherente con el movimiento interno del opúsculo de Schlick (p. 3-73) cuyo contenido sería superfluo exponer aquí¹. Baste con la indicación general de su contenido ya mencionada líneas antes.

Lo que más admira en los pseudofilósofos ya del círculo de Viena, ya del formalismo lógico sin metafísica, es el *dogmatismo* de sus posiciones, la permanente extrapolación de órdenes diversos, el prejuicio del *modelo* científico-natural para todo tipo de saber, la ingenuidad casi emocionante con la cual creen poder desterrar todo tipo de metafísica desde el instante mismo en el cual erigen (como Verdad al fin) la "concepción científica del mundo" como definitiva. Pero si es verdad definitiva (siempre perfeccionable progresivamente) se vuelve a "filtrar" larvadamente la exigencia metafísica. Triste resultado de mentalidades científicas no-filosóficas que han influido principalmente en países tradicionalmente refractarios a la especulación metafísica (o filosófica) y en algunos muy pequeños núcleos de nuestro país; manifestaciones de *impotencia* especulativa cuando no de simple *incompetencia* general. Detrás de sus conocidas actitudes despectivas o prepotentes acerca de la filosofía teórica (siempre clásica) late la inseguridad radical de estos *parvenus* de la "filosofía", como dice un amigo mío.

Pero volviendo al libro —luego de esta breve digresión que nada tiene que ver con la intención docente del mismo— la introducción de Sanseverino es clara, aunque entre líneas, para dejar a salvo el lugar de la filosofía que, en su esencia, es metafísica.

ALBERTO CATURELLI

¹ Hay traducción castellana del mismo en el volumen *El positivismo lógico*, trad. por varios, compilado por A. J. Ayer, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1965.

P. WINTREBERT: *L'Existence délivrée de l'Existentialisme*. Masson et Cie. París, 1965, 140 págs.

La primera lección que debe aprender todo científico es la de no discutir aquello que escapa a su conocimiento especializado cuando no lo asisten razones muy poderosas para ello. Parece ser que en el presente caso las razones que movieron al autor para dar a la imprenta su libro son dos, muy vinculadas entre sí: su racionalismo y su teoría de la evolución. Es perfectamente legítimo y respetable que un hombre sea racionalista, y que dentro de este marco elabore una teoría explicatoria de la vida. Pero ya no lo es tanto, que la argumentación en que se la fundamenta carezca de toda seriedad crítica.

Resultaría excesivamente extenso enumerar los errores, incomprensiones y vaguedades de que está salpicada toda esta exposición de la "conciencia puramente biológica y adquirida", pero intentaremos señalar algunos: 1) palabras claves cuyo concepto desaparece en una nube de significaciones divergentes y aun contradictorias: sobrenatural, metafísico, creación, consciente e inconsciente, espíritu. La lectura del Prefacio (págs. 1-2), el Prólogo (págs. 3-5) y la Introducción (págs. 5-17) es más que suficiente para ilustrar abundantemente lo dicho; 2) falsas o inexplicables identificaciones: sobrenatural-metafísico-divino, conciencia-existencia, inconsciencia-esencia, vida-espíritu; 3) exposiciones inadecuadas y de segunda mano, precisamente de aquello que pareciera ser el objeto central de la polémica: las posiciones existencialistas (cfr. págs. 32-34); 4) afirmación, como hechos o "realidades", de teorías científicas discutibles: "la creencia en el Creador, primitivamente universal y producto de la personificación del gran desconocido" (¿?) (cfr. pág. 29); "con consciente al servicio de lo inconsciente" (cfr. *ibid.*). O de afirmaciones filosóficas no fundamentadas: "la realidad... es la única verdadera porque es la única que existe y por consiguiente la única creada. Esta realidad está determinada... por las propiedades de la materia en cada etapa de su evolución" (pág. 40).

Podríamos prolongar mucho más nuestras observaciones. Pero basten estas indicaciones para recordarnos que la *hybris* de la ciencia puede llevar a su contrario, la fantasía; así como la del racionalismo desemboca en el irracionalismo.

OMAR ARGERAMI

PAUL B. GRENET, *De la evolución a la existencia. Las XXIV Tesis Tomistas*, Club de Lectores, Buenos Aires, 1965, 390 págs.

De esta obra apareció ya un comentario en nuestra revista con ocasión de su original francés (J. A. Casaubón, *SAPIENTIA*, 1964, XIX, 226); y el deseo del entonces censor respecto de la oportunidad de su traducción, ha sido colmado. Ahora queremos sólo referirnos a esta versión, que no hace total justicia ni al genio de la lengua española, ni a la fluidez y elegancia literarias del original. En primer lugar, no vemos por qué se han trastocado título y subtítulo con respecto al original: quien sólo vea el primero en los anuncios, quedará ayuno del verdadero contenido de la obra; y esto no es sutilizar, que bien se trata sólo de la veinticuatro Tesis, presentadas por Grenet como un

desarrollo "desde la evolución a la existencia". En segundo término, la versión es, en general, fiel, pero poco tersa. Al ejemplo, frases como "Acontece al acto el estar limitado más o menos, o si no, nada" (pág. 53); "Porque nos induzcan a todos a buscar la experiencia del existir, el infinito ser y el participio (siente o existiendo) no son términos equívocos" (pág. 91), etc. Además, el traductor no parece habérselas cómodamente con el uso de las comas, excesivamente empleadas; y, en general, la puntuación es deficiente: párrafos hay en que una construcción demasiado pendiente de frases subordinadas hace perder fácilmente el hilo del razonamiento. En otros casos, la misma traducción es infiel: "faits négligés" no son, estrictamente, "hechos olvidados" (pág. 21); "refus" es más bien "refutación" que "negación" (no se puede "negar" el mecanicismo, por ejemplo). "L'acquis" no es "lo estudiado" (pág. 60), como "préexistait" no es "preexistiría" (p. 34); "analogie de rapport" aparece traducido diversamente como "analogía de relación" o "analogía de referencia"; etc.

Algunos errores menores, como "filósofos" (pág. 44), "percepción" por "perfección" (pág. 121), "infinito" por "finito" (pág. 115, línea 2); "virus filtrante" por "filtrable" (pág. 111); trastrueque de líneas en pág. 109; un "no" sobrante en pág. 77, línea 2 y otro en pág. 51, línea 21 (la línea 10-11 está incompleta); etc., pueden ser más o menos fácilmente salvados por el lector. Sin embargo, tanto S. Tomás como el Pseudo-Dionisio arderían en santa ira al atribuírseles un "Tratado de los *hombres* divinos" (pág. 390); y el Índice es tan escueto como para dar sólo cabida al número de cada parte y tesis, en tanto que el original francés reproduce los títulos correspondientes, con la ganancia en claridad y apreciación de conjunto de la obra.

Sin embargo, y salvadas estas circunstancias, la versión es legible y recomendable a quien no pueda hacerse con el francés y quiera aprovechar del valor intrínseco de esta seria y muy agradable exposición de Grenet.

J. E. BOLZÁN

FRANÇOIS RODÉ, *Le miracle dans la controverse moderniste*, Beauchesne, París, 1965, 287 págs.

Quienes se inclinan a pensar que la teología contemporánea tiene interés en desvincularse de la reflexión filosófica y en orientarse hacia una mera exégesis bíblica para preparar un kerygma utilizable por las impaciencias pastorales, encontrarán saludables temas de meditación en el simple relato del episodio reciente que fue la controversia modernista acerca del milagro. En torno al milagro, en efecto, convergieron las discusiones apologeticas del comienzo de nuestro siglo, suscitadas por una defectuosa concepción de lo sobrenatural —el "extrínsecismo"— y provocadas por la destemplada reacción contraria que recibió el nombre de "modernismo". En éste se vio entonces una especie de "síntesis de todas las herejías", pero la crítica histórica señala más claramente hoy que los sostenedores de la ortodoxia católica de entonces se apoyaban en una filosofía frágil e insuficiente. El libro que comentamos presenta el relato crítico de esta controversia e ilustra hermosamente el penoso esfuerzo de la búsqueda de un equilibrio y una armonía cada vez más esclarecidos entre las constantes razón y fe.

El milagro era considerado por la apologética del siglo XIX como una prueba irrefragable de la verdad de la revelación y de la autenticidad del testimonio propuesto en su contexto, como una derogación de las leyes de la naturaleza cuyo discernimiento es sólo asunto de experiencia vulgar y sentido común. La ciencia, mientras tanto, lo negaba como ilusorio y absurdo, o a lo más, lo cargaba en la cuenta de los fenómenos misteriosos del psiquismo. El Concilio Vaticano I lo declaraba "signum certissimum", pero la apologética dominante se contentaba con el prestigio físico de un hecho portentoso para, haciendo tabla rasa de las disposiciones subjetivas y de la significación sobrenatural del milagro, emplearlo sólo como un argumento extrínseco que impone la aceptación teórica y científica de la doctrina que lo exhibe. Había un doble defecto filosófico en esta apologética; correspondió a un filósofo animado de un hondo sentido sobrenatural, Maurice Blondel, el mostrarlo. Por una parte, defecto epistemológico, el suponer que el acceso a la fe puede hacerse por mera vía argumentativa a partir de un dato científica y vulgarmente inexplicable, cuya objetividad natural bastará para probar una doctrina que se dice sobrenatural y que no es un mero enunciado intelectual sino un fermento de vida. Por otra parte, defecto cosmológico, el suponer que el milagro es un mero hecho físico, una derogación de las leyes naturales, un prestigio mágico empíricamente perceptible, como si pudiese discernirse abstrayendo de su significación religiosa y como si fuese necesario y conveniente conculcar la naturaleza para probar la realidad y la eficiencia del poder sobrenatural.

Por estas páginas desfilan numerosos autores franceses de la primera década de nuestro siglo, y el modernismo se encuentra representado sólo por Loisy. En 1896, Blondel había publicado una serie de seis artículos acerca de las "exigencias del pensamiento contemporáneo en materia de apologética" (llamada más tarde brevemente "Lettre sur l'apologétique") en los que denunciaba las insuficiencias de la apologética "científica", histórica y psicológica (Duilhé de Saint-Projet, de Broglie, Fonsegrive y Ollé-Laprune) y exponía el método de inmanencia como vía filosófica requerida para el exacto y total planteo del problema del destino humano y de la solución cristiana sobrenatural. Era un eco de su tesis de doctorado "L'Action" (1893). Inmediatamente surgieron ataques del P. Schwalm y del vehemente polemista Gayraud. La polémica ardió con elevada temperatura a través de un fuego cruzado de artículos, pero cedió luego ante la entrada en la lid de un eminente exégeta, Alfred Loisy. Éste quería aplicar de una manera tan rigurosa el método científico de la historia al estudio de los hechos religiosos, que parecía finalmente disolver el motivo formal de la fe en un vago subjetivismo. Nueva intervención de Blondel en tres artículos que llevan el nombre de "Historia y Dogma" y constituyen una de las obras maestras del pensamiento católico de nuestro siglo. Entre los hechos y las afirmaciones cristianas —entre la Historia y el Dogma— hay una doble distancia que recorrer: la que parte de los datos históricos y llega a una fe que es algo más que mera comprobación histórica, y recíprocamente, la que va desde la fe hasta las afirmaciones objetivas y realidades insertas en la Historia, encarnando las ideas en los hechos. Es decir, que los solos hechos históricos no bastan para dar cuenta de los dogmas, como pretenden tanto el extrínsecismo como el historicismo, aunque de diferente manera: el extrínsecismo *deduciría* por mera vía argumentativa la verdad de los dogmas partiendo de la historicidad de los hechos milagrosos; el historicismo —su contrario homogéneo— concluye por relativizar los dogmas y vaciar su contenido

sobrenatural, dado que la historia sola no es suficiente para justificarlos. (Loisy es por consiguiente la prolongación de la apologética extrínseca: el modernismo fue engendrado por un mala teología y ésta, a su vez, por una mala filosofía). A ambos sistemas les falta la mediación de la acción. "La acción fiel es el arca de la alianza en la que moran las confidencias divinas". Aplicando su principio de la mediación de la acción viviente y concreta, Blondel se ve llevado así a redefinir el papel dinámico y esclarecedor de la Tradición. Ella está constituida por el esfuerzo de reflexión y de fidelidad de todo el pueblo católico, por la Iglesia militante. No es sólo una potencia conservadora, sino propulsora: "Vuelta amorosamente sobre el pasado donde está su tesoro, va hacia el porvenir donde está su conquista y su luz".

La tradición es la acción viviente que mediatiza la historia y las afirmaciones objetivas y dogmáticas: ella convierte los datos históricos en enunciados cargados de significación religiosa y profesados por el pueblo cristiano como verdades salvadoras y vivificantes. Los milagros conservan así todo su valor probatorio, pero no sólo en cuanto son hechos portentosos sino en cuanto reciben confirmación y significación de la doctrina que contribuyen a forjar. ¿Cómo podría demostrarse por la sola historia la resurrección de Cristo sin referirla de ninguna manera a la significación que ella tiene para toda la Tradición viviente y creyente del cristianismo?

Al hablar de la noción tomista del milagro, el autor formula una observación que juzgamos muy interesante y expresiva. Ante todo, señala que no se encuentra en el texto de Santo Tomás la fórmula "derogación a las leyes de la naturaleza" ni su equivalente. Es cierto que dice a veces que el milagro es contrario a la ley común o al curso habitual de la naturaleza. Pero, en su contexto, esto no significa que sea una mera alteración de la naturaleza científicamente discernible: "Deus nihil facit contra naturam". Para creerlo, fue necesario trasponer la acepción moderna de ley natural (relación constante entre fenómenos) en el universo de naturalezas determinadas de la física tomista, la cual es sobre todo una noción metafísica. En otras palabras, los neo-tomistas armados con una idea moderna de "ley natural" trataron de expresar la excepción milagrosa en términos metafísicos medievales. Todo lo cual conduce a un endurecimiento de la noción de milagro como algo anti-natural, al desconocimiento de su sentido y significación religiosos inherentes y a la eliminación de las condiciones subjetivas necesarias para su correcto discernimiento.

Muchos otros temas desarrolla este riquísimo estudio de un punto colindante entre filosofía y teología: encontramos la discusión de la noción idealista del milagro según Le Roy, y el interesante debate que suscitó en la Sociedad Francesa de Filosofía. En un último capítulo muestra cómo la perspectiva blondeliana proporcionó los principales elementos que permanecen en los estudios teológicos (Mouroux, Bouillard, Tiberghien) y exegéticos más recientes (Bonsirven, Cerfaux, Lefèvre, Louis Monden) acerca del milagro.

El autor pertenece a la Congregación de la Misión (Lazaristas) y este estudio es su tesis de doctorado presentada en el Instituto Católico de París y justamente premiada con un "maxima cum laude".

- A. MUNIER, *A manual of philosophy, vol. I: "Cosmology - Philosophical psychology"*, tr. de Thomas W. Connolly, Desclée Co., New York-Tournai, 1964, 580 pp.

Estamos en presencia de un manual verdaderamente bien escrito, con preocupación tanto por la temática como por el modo de encararla. Cuanto a la temática, aparecen en este primer volumen —que abarca la filosofía de la naturaleza— no sólo los tópicos habituales e imprescindibles, sino también ciertos temas que, aún cuando en puridad de doctrina aparezcan un tanto extraños, resultarán de interés para el lector a que van destinados. Así, por ejemplo, en la *Primera Parte: "Cosmology"*, junto al tratamiento de la extensión, cualidades, cambio, la sustancia corpórea, y las causas (Libro Iº), aparece casi abruptamente —mas, en verdad, con buen sentido— el tema de la naturaleza y origen de la vida (Libro IIº), agrupándose bajo el epígrafe general "El universo" (Libro IIIº) los temas del espacio, tiempo, la unidad del universo y las cuestiones relativas a la creación y eternidad, tema este último estrictamente metafísico, pero casi insoslayable aquí.

La natura es objeto del L. IVº. Aquí también, junto a lo clásico (noción de natura, determinismo, azar, leyes, etc.) aparece lo un tanto insólito, pero conexo, como son las nociones de libertad, acto creador como causa de la natura, el fin del universo, etc. Pero, sobre todo, extrañan —e interesan— los dos apéndices dedicados aquí a las concepciones marxista y existencialista del universo, breves pero bien logradas las exposiciones.

La *Segunda Parte: "Philosophical psychology"*, se abre directamente con el estudio del hombre, habiendo ya tratado antes el tema de la vida en general. Se estudian aquí el fenómeno psicológico según sus características propias y su correlación con los objetos; las diferencias individuales y específicas; conocimiento y amor; actos sensitivos e intelectivos; acabando este L. Iº con el estudio de la unidad substancial del hombre. Los dos L.L. siguientes están dedicados al origen del hombre y su destino, respectivamente, apareciendo aquí también dos apéndices dedicados a "dos humanismos ateos": el marxista y el existencialista de Sartre, muy bien logrados ambos.

Una amplia bibliografía final, propia de esta edición, incrementa la utilidad del volumen, especialmente para el lector de habla inglesa.

Como juicio de conjunto, digamos que la obra nos ha gustado: en línea doctrinariamente tomista, el P. Munier ha sabido tanto utilizar un lenguaje y estilo biensonantes al lector actual, cuanto disponer el temario con toques de originalidad, y sin perder nunca de vista la problemática científica con que se enfrenta el lector —quíralo o no— y que no poco puede hacerle trastabillar en punto a su solución filosófica: el cosmólogo es actualmente quien juega el papel ingrato del sargento, exigido tanto desde arriba cuanto desde abajo por las dos rigurosidades ineluctables del metafísico y del científico. Si alguna objeción de peso pudiera hacerse, sería ella la de incluir demasiada discusión en breves líneas lo cual hace perder profundidad a la obra. Mas, por otro lado, tiene esto la virtud de inquietar al lector y exigir al profesor.

HARRY ELMER BARNES, *An intellectual and cultural history of the western world*, Dover Publications, New York, 1965, 3 vols., 1380 pp.

"Es ésta una historia del pensamiento y la cultura en el mundo occidental", dice muy acertadamente el autor en su prefacio a esta nueva edición de su obra; obra en verdad ambiciosa, puesto que partiendo desde los primeros atisbos del quehacer cultural, esto es, desde la aparición del hombre, llega hasta el desarrollo operado en nuestro siglo, con todas sus ramificaciones especializadas, incluyendo el arte, literatura, ciencias, religión, educación, política, sociología, economía, música, filosofía, etc. En suma, que el lector casi no hallará ausencia notable dentro del esquema de la obra; tan cuidadoso es su planeamiento, desarrollado en estos tres volúmenes de apretado texto.

El cual desarrollo ha exigido, en esta nueva redacción, la colaboración de un equipo de especialistas, notablemente en cuanto concierne al vol. III, que abarca los siglos XIX y XX (único volumen en el cual se indica la contribución de cada autor). Es casi innecesario señalar que el lector perito disenterá o discutirá aquí y allá algunas apreciaciones de detalle; pero innegablemente apreciará el valor de tal visión sintética de la actividad intelectual del hombre. Y en este sentido se trata de una obra altamente recomendable.

J. E. BOLZÁN

WILLIAM H. BURTON, ROLAND B. KIMBALL y RICHARD WING: *Hacia un pensamiento eficaz*. Troquel, Buenos Aires, 1965.

Pensar eficazmente y comunicar el pensamiento: he aquí el tema del libro. La capacidad de pensamiento es inherente a toda persona normal; pero debe ser adiestrada, ya que el pensamiento crítico es un hábito adquirido para discriminar valores, elaborar juicios atinados, examinar pruebas, hallar correlaciones.

¿Puede enseñarse a pensar?. Dentro de los límites de la natural capacidad, es posible mejorar los procesos naturales y aprender a registrar falacias y fuentes de error que vician el pensamiento crítico.

La obra consta de tres partes. En la primera los autores definen y describen al pensamiento reflexivo, y señalan las actitudes necesarias para su ejercicio. A través de ejemplos de pensamiento, tan diversos como pueden serlo la resolución de un problema científico o una "carta al director", se pone en evidencia que el pensamiento aparece constantemente en la vida.

Se define el término *pensamiento* como "la búsqueda crítica y reflexiva de conclusiones válidas que resuelvan nuestros problemas y dudas y nos permitan elegir entre afirmaciones antagónicas sobre cuestiones teóricas o de procedimiento". Queda de este modo separado de otras funciones, a las que impropriamente llamamos pensamiento: la evocación, la imaginación, la memoria, si bien el pensamiento recurre a todas estas actividades. Además, para ser fecundo, necesita basarse en actitudes morales (convicción de que se debe pensar honestamente). Es decir, que a los principios lógicos y objetivos deben unirse actitudes personales que inhiban las disposiciones desfavorables. Dada la importancia de las actitudes, hay que elegir métodos adecuados para desarrollar las actitudes deseables y evitar las que no lo sean: es ésta toda una misión para profesores y centros de enseñanza.

La segunda parte del libro analiza el proceso del pensamiento. Este se inicia con un *problema*, cuya resolución orientará al pensamiento. La *hipótesis* será la guía en la búsqueda de hechos, en el acopio de datos, aunque en las situaciones reales la intervención entre hechos e hipótesis hace imposible su separación. La palabra "hechos" no tiene aquí el mismo valor semántico que en el lenguaje coloquial. En el campo del pensamiento crítico y de la investigación, "hechos" son sucesos, estados de la existencia o relaciones que poseen objetividad, existencia independiente. No son permanentes y necesitan ser explicados e interpretados. De ahí la importancia de los criterios para verificar los hechos, de las fuentes y métodos para obtenerlos y de los usos incorrectos que de ellos se hace. Esta segunda parte termina con el estudio de la naturaleza de la demostración, el papel de los conceptos y del lenguaje, y la naturaleza del error en el pensamiento.

En la tercera parte, se estudia el proceso de la enseñanza en su relación con la educación del pensamiento. Se exponen los métodos para lograr ese objetivo: las unidades de enseñanza (unidades de materia, de experiencia y de proceso), el estudio de casos, el estímulo de la expresión y del pensamiento creador, el empleo de los procesos de grupo. Luego se analiza exhaustivamente la educación del pensamiento en la enseñanza primaria, y por último, la educación del pensamiento a través del idioma y la literatura, de las ciencias sociales, de la matemática y de la ciencia en general. Cierra el libro la evaluación de las aptitudes para el pensamiento crítico.

La obra refleja la capacidad y experiencia de sus autores y tiene el mérito de ser casi única en su género dentro de la bibliografía en español. Está escrita con fluidez y amenidad; cada capítulo está acompañado de "ejercicios" para ayuda del lector y que pueden ser paradigmas para la elaboración de otros. Posee indicaciones bibliográficas muy estimables. Tradujo correctamente Enrique F. Savransky. La presentación tipográfica es atractiva y cuidada.

CLOTILDE SAIZAR DE ARGERAMI

NICOLA ABBAGNANO, *Existencialismo positivo*, Paidós, Buenos Aires, 2ª ed., 1964. 88 pp.

En este libro, cuyo original italiano apareció en 1948, el profesor de la Universidad de Turín nos ofrece —como en la *Introduzione all'esistenzialismo* de 1942— una exposición sucinta y más accesible de los puntos de vista desarrollados en sus obras mayores (*La struttura dell'esistenza*, 1939; *Filosofia, religione, scienza*, 1947, etc.)

En el primero de los dos ensayos aquí recogidos, A. establece *Qué es el Existencialismo*, recorriendo los cinco tópicos que estima fundamentales: 1) La *búsqueda del ser*, que tiene su raíz en la finitud del hombre, sustancia de todas sus actitudes (pp. 13-15). 2) El reconocimiento de y el *compromiso en la finitud* (tomada como norma, p. 16), constituye el filosofar, tarea de todo hombre. La elección de sí mismo, la victoria sobre la dispersión en los actos banales e inauténticos no puede lograrse de una vez para siempre, sino que debe recomenzarse perpetuamente (pp. 17-18). 3) El yo es, pues, algo *trascendente*: no un dato sino una conquista; y sólo al efectuarla aparece el mundo como por-

tador de sentido, en cuanto medio u obstáculo para la realización de sí (p. 19). 4) Pero la tarea propia no puede ser realizada sino en vinculación con los demás: la existencia es *coexistencia* (pp. 19-23). 5) El Existencialismo quiere ayudar a cada hombre a elegir su propio destino, que lo libera de la disipación y la insignificancia; por eso "la libertad es su tema fundamental último y decisivo" (p. 27; subrayado por el A.). La clarificación existencial no aspira a constituir una doctrina más; dirige al hombre un llamado para que al adoptar su decisión llegue a "comprenderse y realizarse en una comunidad solidaria" (p. 29).

Dentro de esa actitud común a todo Existencialismo, el de Abbagnano tiene de peculiar el presentarse como una *Filosofía positiva*. Aclarar el sentido del calificativo es el objeto del segundo trabajo que integra nuestro libro. El A. lo hace a través de un doble encauzamiento. Ante todo (pp. 33-52) asienta tres determinaciones por las cuales excluye otros tantos enfoques inadecuados de la filosofía. 1) La filosofía es *problema*. Tal afirmación de la problematicidad —que provocó, especialmente en Italia, vasta repercusión— no significa que todas las soluciones propuestas sean inválidas o equivalentes, sino que la respuesta debe "justificar la posibilidad del problema", y no alcanza a excluir la duda, la necesidad de decisión, la eventualidad de error. El problema renace constantemente; no es una etapa provisoria —como cree la "ingenuidad filosófica" (p. 34)— ni una mera apariencia —contra la "Filosofía divinizante" de un Hegel (p. 51). La filosofía es saber problemático porque corresponde como modo de ser a un ente finito: es la existencia del hombre (pp. 40-45). 2) Puesto que la filosofía se ocupa del hombre mismo, no es dable en ella una actitud *objetiva*, de contemplación desinteresada, al modo de las ciencias físicomatemáticas (pp. 43-46). Se equivocan al propugnarla el positivismo, y, en otro sentido, la fenomenología (p. 52). 3) Mas la actitud existencial de donde surge la ciencia, y la correlativa *inclusión del hombre en el mundo* son esenciales (pp. 49-50) y no puede desconocérselas como pretende un espiritualismo que rechaza la corporeidad humana (p. 52).

En el segundo encauzamiento (pp. 52-79) el Existencialismo se presenta como ruptura con la necesidad típica de todo dogmatismo. Frente al hombre no hay nada estable, ninguna naturaleza o ley inmutable, sólo *posibilidades* que reclaman su elección (p. 53). Esta perspectiva inquietante de decisión, lucha y riesgo permanentes, plantea el "único problema verdadero de la filosofía de la existencia" (p. 58): hallar una *norma* para distinguir las posibilidades propias de las ficticias. En este punto preciso diverge A. de los representantes del que llama Existencialismo "negativo", porque hace imposible la existencia misma de donde parte. Esos autores sostienen, o bien la equivalencia de todas las posibilidades y la consiguiente legitimidad de cualquier elección (Sartre, Camus), o por el contrario la autenticidad de una sola de ellas, que es negación de las restantes: la muerte (Heidegger), o también la equiparación de todas en la imposibilidad de alcanzar la Trascendencia (Jaspers). Pero la posibilidad negativa —Kierkegaard— ha de ser complementada por la positiva —Kant (p. 62; cf. pp. 55-58). Tanto reducir las alternativas a una sola legítima, como conceder igual valor a todas, es convertir la posibilidad en imposibilidad, al suprimir la elección. Por otra parte, el criterio según el cual se decide no debe ser algo extrínseco a las posibilidades, sino la posibilidad misma de éstas, o "posibilidad trascendental" (pp. 63-65). Es auténtica aquella tarea que una vez adoptada no imposibilita la unidad del yo y la relación con los demás, y por tanto es en todo momento nuevamente elegible. "Una decisión no es buena y válida porque ha sido tomada una vez, sino porque puede ser todavía tomada y ejecutada"

(p. 65). Entre las muchas posibilidades que se ofrecen, sólo una debe ser elegida; en esa opción —a la que no acompaña sino una fe razonable, pues no es infalible (pp. 67-68)— consiste la *libertad* (p. 69). En esta perspectiva podemos admitir la *temporalidad* de la existencia —en su doble aspecto, positivo y negativo— (pp. 73-76), y comprender la *historia* como descubrimiento en el pasado de orientación para opciones futuras (pp. 77-79).

La tesis capital del A.: identidad entre existencia y filosofía (p. 41) implica no sólo que esta última, lejos de restringirse a un grupo de especialistas, arraiga en las experiencias fundamentales de todo hombre, sino también que su tarea propia es la clarificación de la existencia. ¿Puede, con todo, sostenerse como cosa evidente que el hombre es “el único tema” de la filosofía? (p. 52). ¿No representa esta postura, al igual que la remisión de toda teorecticidad al orden de las ciencias, una limitación considerable del horizonte filosófico? En otro terreno: quizás el problematicismo no es la única alternativa entre la posesión definitiva de todo el saber posible, y el escepticismo; puede concebirse un saber adecuado a la finitud humana, imperfecto y susceptible de replanteos, pero no por ello íntegramente dudoso, constitutivamente indeterminado. Sin duda la raíz última del problematicismo hay que buscarla en “la eliminación de *todo* dato, la resolución de *todo* el ser en su esencia problemática” (p. 18; subrayado nuestro); de ahí la básica e incurable inestabilidad del hombre (p. 58), que no encuentra, ni dentro *ni fuera* de sí (p. 54) algo sólido y definitivo en donde sustentarse. Esta ausencia, o al menos no mención, de un verdadero trascendente, es quizá la causa de que el *Existencialismo positivo* de Abbagnano, pese a su certero registro del drama del hombre, deje suspendida en una fundamental incertidumbre la esperanza que su título evoca.

GUSTAVO A. PIEMONTE

CRONICA

REGIS JOLIVET

El cuatro de agosto pasado se extinguió en Lyon la vida de una de las principales figuras del tomismo contemporáneo, Mons. Dr. Régis Jolivet. Amigo y colaborador de nuestra revista, nos había honrado con diversos trabajos suyos: ya en nuestro primer año de vida publicamos un estudio sobre "El existencialismo de Gabriel Marcel"; más tarde otro sobre "El pensamiento de Kierkegaard"; luego "El Occidente y el pensamiento cristiano"; después "El diálogo entre Sartre y Camus" y por fin "Louis Lavelle".

Nos había visitado en 1951; conservamos el recuerdo de su figura, sencilla y simpática; de su gentileza típicamente francesa; de su confiado modo de ser lionés. Amplio conocedor del pensamiento contemporáneo, nos ilustró con su palabra, pero prefirió hablarnos del tomismo; filósofo de primera línea, gustaba tratar de temas sacerdotales; pensador especulativo, nos brindó notables interpretaciones al piano. Es natural que su partida de este mundo nos haya llenado de congoja. Sabíamos que desde hace algún tiempo padecía una afección cardíaca; sin embargo no había disminuido el ritmo de su producción filosófica y esto nos hacía alentar la esperanza de un mejoramiento en su enfermedad.

Mons. Jolivet había nacido en Lyon el 8 de noviembre de 1891. Realizó estudios primarios y secundarios en su ciudad natal. En 1909 ingresó al Seminario Mayor de Lyon, donde se ordenó de sacerdote el 26 de octubre de 1914. Inmediatamente fue movilizado, sirviendo a su patria en el 172º Regimiento de Infantería. Herido en Souain en 1916, mereció citación y Cruz de Guerra por su acción en el frente.

En 1918 obtuvo permiso para comenzar, aun antes de ser desmovilizado, estudios de filosofía en la Facultad de Letras de la Universidad Católica de Lyon, siguiendo también cursos en la Facultad de Letras de Grenoble. En 1920 se licenció en filosofía y en 1921 se doctoró con una tesis sobre *El realismo cartesiano*. Entre 1922 y 1925 dictó cursos de filosofía en la "Ecole Saint-Thomas-d'Aquin" y en el Instituto Leidrade, de Lyon. Deseoso de perfeccionar sus conocimientos sobre el tomismo, se trasladó a Roma durante un año, de 1925 a 1926. A su regreso fue nombrado "Maestro de Conferencias" de la Facultad de Teología de Lyon; mientras tanto preparaba su doctorado en letras, que obtuvo en 1929 con sus tesis *La noción de substancia* y *El problema del mal según San Agustín*. Ambas obras fueron ampliamente ponderadas por la crítica y aun hoy conservan todo su valor.

Mientras tanto había colaborado en *The New Scholasticism* de Washington, con un trabajo sobre "El movimiento filosófico en Francia entre 1926 y 1927";

en la *Revue de Philosophie* con un estudio sobre "La filosofía religiosa de Brunnetière": en la *Revue Apologétique* con tres artículos sobre "Crítica y defensa del tomismo", "El Dios de Platón" y "Algunas condiciones del espiritualismo".

A partir de 1929 fue profesor de la Facultad de Letras de la Universidad Católica de Lyon. En 1930 comienza su colaboración en la *Revue Thomiste*: publica "El tomismo y el pensamiento moderno" y "Helenismo y cristianismo"; al año siguiente "Reflexiones sobre el 'Discurso coherente' de Julien Benda" en la *Vie intellectuelle* y "El espíritu de la filosofía tomista" en la *Revue Thomiste*; ese mismo año aparecen cuatro libros suyos: *La filosofía cristiana y el pensamiento contemporáneo*, que poco después fue traducido a nuestra lengua en Buenos Aires; su *Ensayo sobre las relaciones del pensamiento griego y el pensamiento cristiano*; *Ensayo sobre el bergsonismo* y *A la búsqueda de Dios*. En 1932 publica otros artículos: "Las dos fuentes de la moral y de la religión de Henri Bergson", en la *Revue Apologétique*; "El dominio de la crítica del conocimiento" en la *Revue de Philosophie*; "Cómo se plantea el problema crítico" en la *Revue Thomiste* y "La intuición bergsoniana" en *Sbornik mezinarodnik thomistickych* de Praga; también un nuevo libro, *Estudios sobre el problema de Dios en el pensamiento contemporáneo*.

En 1933 pasa a ser Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Lyon, cargo que ejercerá con dedicación hasta su retiro, en 1960. Esta Facultad, que en buena parte es obra suya, fue el centro de su actividad; como profesor se distinguió por el orden y la claridad en su exposición, siempre abierta a todas las inquietudes del pensamiento contemporáneo, que conocía profundamente, a la vez que por su fidelidad a los principios del tomismo. Formó muchas generaciones de filósofos, que lo recuerdan con afecto y gratitud, en especial aquellos que recibieron su dirección en la elaboración de sus tesis doctorales. Ese año aparece otro libro suyo, *El tomismo y la crítica del conocimiento* y varios estudios: "De la «Evolución Creadora» a «Las dos fuentes»", en la *Revue Thomiste*; "Santo Tomás y nuestro conocimiento del espíritu humano" en la *Revue de Philosophie*; "El idealismo en la encrucijada" en la *Revue Thomiste*. También publica otra obra que fue traducida al castellano en La Plata por nuestro actual co-director, Mons. Blanco: *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*, libro premiado por la Academia.

En 1934 apareció su obra *La intuición intelectual y el problema de la Metafísica* donde defiende, desde el punto de vista tomista, la validez de la intuición intelectual como punto de partida de la Metafísica. Este mismo año publicó otros trabajos: "La fenomenología y el idealismo" en la *Revue Thomiste*; "El tiempo y la eternidad en Plotino y San Agustín" en los *Archives de Philosophie*; "Un debate sobre el idealismo" en *Etudes* y "Lachelier y el idealismo contemporáneo" en la *Revue Thomiste*. Hacia fin de año publica otro libro: *La doctrina agustiniana de la iluminación*.

Al año siguiente aparecen: "Filosofía cristiana y bergsonismo" en la *Revue des sciences religieuses*; "Augusto Comte, director de conciencia y gran sacerdote de la humanidad" en *Christus*.

En 1936 publica: "Tres críticas de la humanidad cartesiana: Proud'hon, Cournot y Nietzsche" en la *Revue Thomiste* y "El pragmatismo" en la *Revue de Philosophie*. El año siguiente se celebró el cuarto centenario del *Discurso del método*; colaboró en la obra colectiva *Cartesio* con un estudio sobre "Los conflictos del cartesianismo".

En 1938 publicó su *Curso de Filosofía*, que mereció ser traducido al holandés, al español (en Buenos Aires) y al portugués; el original francés alcanza ya su sexta edición. También publica varios artículos: "Tomismo y bergsonismo" en *Studia Catholica* de Nimega; "El cristianismo y la idea de progreso" en la *Revue Thomiste*; "Notas para una ética personalista" en los *Archives de Philosophie*.

El año 1939 presenta una edición bilingüe de tres obras de San Agustín, *Contra Academicos*, *De vita beata* y *De ordine*, con introducción y notas explicativas, y comienza la publicación de su obra más difundida, el *Tratado de Filosofía*, un curso completo en cuatro volúmenes y un vocabulario. Se trata de una obra de texto, clara, concisa y didáctica; sigue el orden clásico, pero revela rasgos muy personales, tanto en el modo de abordar los diversos temas como en breves pero valiosas aportaciones debidas sobre todo a su honda comprensión del pensamiento contemporáneo. Sin desdecir nunca su fidelidad al tomismo, sabe conjugarlo con todo lo valioso y positivo del agustinismo y de las corrientes modernas. Desde estas mismas páginas propusimos su traducción al castellano, realizada más tarde en Buenos Aires. En francés ya alcanzó en 1966 su octava edición, con veintiocho mil ejemplares, que son un éxito de librería para cualquier obra filosófica.

La guerra vino a interrumpir la labor académica: profesores y alumnos fueron movilizados y Jolivet fue designado en el Comando de la Primera División Norteafricana como Capellán de División. Tuvo a su cargo la atención espiritual de las tropas, el movimiento de capellanes y los múltiples servicios que surgen de la labor sacerdotal en tiempo de guerra. Más tarde sobrevino la caída de Francia, su división en dos zonas, una ocupada y otra controlada por los nazis y la invasión del sur por los fascistas italianos. Lyon se convirtió en un nudo de actividades y de choque entre colaboracionistas y resistentes, que prosiguió después de la invasión total del territorio francés por el Eje. Durante esos años de dolor y de angustia vieron la luz los restantes volúmenes del *Tratado*.

La victoria aliada permitió la reanudación de los estudios. La filosofía tiene ahora un nuevo signo: el existencialismo. Jolivet lo estudió profundamente, desde sus orígenes hasta sus manifestaciones más actuales. Así en 1946 aparece su notable *Introducción a Kierkegaard*, pronto traducida al inglés, al español y al italiano; sus trabajos "El existencialismo de Kierkegaard" en la *Revue de Philosophie*, ese mismo año y "El existencialismo de Gabriel Marcel" en SAPIENTIA, al año siguiente, y "El instante según Kierkegaard" en *Etudes Carmelitaines*; también ese año publica una "Nota sobre las teorías sociológicas actuales" en el *Giornale di Metafisica* y "Occidente y el Oriente ruso" en *Humanitas* de Brescia.

En 1948 publica *Las doctrinas existencialistas de Kierkegaard a Sartre* donde expone, con profunda comprensión, la nueva filosofía; esta obra fue traducida al castellano y al portugués. Ese mismo año presenta dos amplias bibliografías: *Kierkegaard*, y *Filosofía francesa de la existencia*, en la colección bibliográfica Francke, de Berna.

El año 1949 está dedicado también al existencialismo: publica "El problema de la religión en Kierkegaard" en la *Revue Philosophique de Louvain*; "El pensamiento de Kierkegaard" en SAPIENTIA; "Sartre y el materialismo" en el *Giornale di Metafisica* y "La moral de ambigüedad de Simone de Beauvoir" en la *Revue Thomiste*.

En 1950 vuelve a colaborar en SAPIENTIA con un estudio sobre "El Occidente y el pensamiento cristiano", revelador de sus preocupaciones sobre el

tema que luego aborda en otro trabajo, "¿Qué es Europa?" en *Humanitas*; y luego "El pensamiento cristiano y Occidente" en *Cahiers du Sextant*; en la *Revista Portuguesa de Filosofía* publica además "Libertad y valor en Sartre". De este año son dos obras originales inspiradas en la problemática existencialista: *Ensayo sobre las condiciones de la sinceridad*, que aparecerá al año siguiente, y *El problema de la muerte* en este mismo año.

En 1951, a más del libro antes citado publica "Las grandes corrientes del pensamiento filosófico contemporáneo", en el *Boletín* de la Universidad de Lyon y "El problema de la evidencia del juicio y la experiencia antepredicativa en Husserl", en la *Revue de L'Université d'Ottawa*.

En 1952 publica en Buenos Aires una obra breve: *El existencialismo de Kierkegaard*. En 1953 aparecen varios estudios: "Humanismo de la esperanza y de la fidelidad en Gabriel Marcel" en la obra colectiva *Umanesimo e mondo moderno*; "Blondel y la filosofía existencial" en *Etudes Philosophiques*; y "Subversión social y revolución cristiana" en *Humanitas* de Brescia.

Al año siguiente nos envía a SAPIENTIA un trabajo sobre "El diálogo entre Sartre y Camus"; publica también "El problema de la libertad en Sartre" en *Humanitas* de Tucumán y dos obras: *Introducción a Rosmini* y *De Lachelier a Rosmini*. También, en colaboración con J. P. Maxence, presenta un *Manual de Filosofía* para los cursos de bachillerato.

En 1955 aparecen varios estudios suyos: "Kierkegaard y la libertad de la fe" en *Orbis Terrarum* de Copenhague; "La libertad según Sartre" en *Témoignages*, y "La inmortalidad del alma según Lavelle", en *Lumière et vie*. En 1956 publica una obra breve: *El Dios de los filósofos y de los sabios* traducida al alemán, al inglés, al americano, al portugués, al italiano y al castellano. Además dos artículos: "San Agustín y la preexistencia de las almas" en *Augustinus*; "El problema de Dios en Lachelier y Rosmini" también en *Augustinus*.

En 1957 colabora en la obra colectiva italiana *Studi kierkegaardiani* con un trabajo sobre "Libertad y omnipotencia según Kierkegaard". En 1958 aparece otra obra suya, *El hombre metafísico* traducida al alemán, italiano, inglés, americano, castellano y portugués. En 1959 publica "Las actividades del hombre" en *Doctor Communis*; "Moral y eudemonología según Kant y Rosmini" en la *Rivista Rosminiana*.

En 1960 se retira del decanato de la Facultad de Filosofía de la Universidad Católica de Lyon, a los 69 años de edad. Una afección cardíaca le impide seguir el ritmo intenso que llevaba su vida. No por ello deja de trabajar. Ese mismo año colabora en la obra colectiva *La philosophie mondiale* con un estudio sobre "La corriente neoagustiniana"; en 1961 publica *Seis tratados antimaniqueos* de San Agustín, en edición bilingüe, con introducción y notas; en 1963 *Las actividades del hombre y la sabiduría*; ese mismo año nos envía a SAPIENTIA su última colaboración: un extenso trabajo sobre "Louis Lavelle". Su último libro apareció en 1965: *Sartre o la teología del absurdo*.

Monseñor Jolivet estuvo siempre muy relacionado con la vida intelectual europea; fue Presidente de la Sociedad de Profesores de Filosofía de las Universidades Católicas de Francia; miembro de la Academia Romana de Santo Tomás; miembro de la Sociedad de Filosofía de Génova; miembro de la Sociedad Filosófica de Lovaina; Doctor Honoris Causa de la Universidad Católica de Lovaina; miembro del Instituto Internacional de Filosofía; Presidente de la Sociedad Internacional de Estudios Rosminianos; Director del

Centro de Estudios de Cartago (Túnez); Director de la Colección "Problemas y Doctrinas" de la casa Vitte. Intervino en multitud de Congresos de Filosofía; pronunció conferencias, dictó cursos y cursillos, comentó innumerables obras filosóficas.

La lista de sus obras nos muestra su personalidad filosófica: un espíritu abierto a todas las inquietudes del pensamiento actual, conocedor profundo de las obras y de los autores contemporáneos, fiel a las enseñanzas de Santo Tomás, su maestro, en las que supo integrar todo lo valioso que halló en otras líneas del filosofar, en especial en el espiritualismo francés y en el neoagustinismo. Su partida de este mundo deja un amplio vacío en las filas del tomismo y una honda pena en el corazón de los que fuimos sus amigos. El Señor premie su fructuoso apostolado intelectual.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

ARGENTINA

—El 16 de septiembre el Círculo Filosófico de la Universidad Católica de Córdoba realizará una sesión especial en homenaje de los 70 años del *Prof. Nimio de Anquín*. Disertará el Prof. Cesáreo López Salgado sobre el tema "Nimio de Anquín: perfil de su filosofar y de su filosofía".

—El 22 de abril Mons. Dr. *Octavio Nicolás Derisi*, Rector de la Universidad Católica "Santa María de los Buenos Aires" inició el ciclo de estudios del corriente año del Colegio Mayor Universitario de La Plata con una conferencia sobre el tema "Qué es la cultura".

—Han aparecido las Actas de las *Segundas Jornadas Universitarias de Humanidades*, realizadas en Mendoza, del 20 al 25 de setiembre de 1964. La edición ha estado a cargo de la Universidad de Cuyo.

AUSTRIA

—La *Federación Internacional de Sociedades de Filosofía*, reunida en México en ocasión del XIII Congreso Internacional de Filosofía propuso a Viena como sede del XIV Congreso. Habiendo recibido una invitación oficial del Gobierno Federal Austríaco,

se encomendó al Prof. Dr. *Leo Gabriel* la organización del encuentro, que tendrá lugar del 2 al 9 de setiembre del año 1968. Un denso programa abarca cuatro sesiones plenarias sobre los temas "Espíritu y mundo", "Libertad, responsabilidad y decisión", "Lengua, semántica y hermenéutica" y "Filosofía y ciencias naturales"; cinco coloquios sobre "Hegel, Marx y la filosofía actual", "Importancia de la síntesis en el pensar integrativo", "Lógica deóntica y su importancia", "Cibernética y Filosofía de la Técnica", y un tema a determinar. Además sesionarán quince secciones, sobre Lógica, Teoría del Conocimiento y de la Ciencia, Filosofía de la Lengua, Metafísica, Ética y Filosofía de los Valores, Estética y Filosofía del Arte, Filosofía de la Naturaleza, Filosofía de la Cultura, Filosofía de la Historia, Antropología Filosófica, Filosofía Social y del Derecho, Filosofía de la Religión, Investigación histórico-filosófica.

BELGICA

—El 20 de octubre pasado falleció en Lovaina el Prof. Mons. *Auguste Alfred Marie Dominique Mansion*, eminente historiador de la filosofía antigua y medieval, de cuya obra se ocupará nuestra próxima crónica.

CANADA

—Del 22 de agosto al 2 de setiembre tendrá lugar el *IV Congreso Internacional de Filosofía Medioeval* en la Universidad de Montreal. El tema a tratar será "Artes liberales y filosofía en la Edad Media".

ESTADOS UNIDOS

—La *American Catholic Philosophical Association* celebró en la Universidad de Notre Dame, Indiana, su *XLV Reunión Anual*, durante los días 27, 28 y 29 de marzo. Versó sobre "La naturaleza de la investigación filosófica" y se dividió en seis secciones: Metafísica, Antropología Filosófica, Historia de la Filosofía, Ética, Filosofía de la Naturaleza y Filosofía de la Religión, amén de dos simposios especiales, uno sobre relaciones entre teología y filosofía y otro sobre el pensamiento de Lonergan. Como de costumbre, cada sección sesionó separadamente, desde las 14 horas; la mañana se reservó a las reuniones plenarias. Durante la reunión se hizo entrega de la medalla Spellman al tomista más destacado del año, correspondiendo esta vez la distinción al jesuita inglés Martin D'Arcy. Entre los filósofos que intervinieron, cabe destacar la presencia de Vernon Bourke (Saint Louis), Richard Porty (Princeton), George Klubertanz (Saint Louis), Robert Johann (Nueva York), Richard de George (Kansas), Peter Bertocci (Boston), Errol Harris (Northwestern), James Anderson (Villanova), William Carlo (Boston), Alden Fischer (Saint Louis), A. Lingis (Pennsylvania), Denis Savage (Marquette), Mary Clark (Manhattanville), David Boileau (Marquette), William Hund (Notre Dame), D. Drennen (Marista), Richard Reif (Immaculate Heart), John Macquarrie (Union), Bernard Gendreau (Xavier), Langdon Gilkey (Chicago), Thomas Munton (Chicago), Jesse Mann (Georgetown), Robert Kreyche (Arizona), Germain Grisez (Georgetown), Gerald Dalcourt

(Seton), William Wallace (Harvard), Mary Carman Rose (Goucher), George Blair (Villa Madonna), Michael Novak (Stanford), Andrew Reck (Gulane), David Burrell (Notre Dame), Allan Wolter (Washington), Robert Cunningham (San Francisco), Peter Nash (Campion), Brind Cudahy (Boston), etc. Estuvo también presente Bernard Lonergan (Roma), sobre cuyas ideas se trató en un simposio especial.

—En la Universidad de Yale ha comenzado a funcionar la Sección Norteamericana de la *Pontificia Comisión Leonina*, creada por el Papa León XIII para la edición crítica de las obras completas de Santo Tomás de Aquino. Dada la complejidad de los estudios requeridos, el trabajo de la Comisión avanza muy lentamente; desde 1882 había publicado quince volúmenes. Pío XII y Juan XXIII urgieron la labor y para ello se fundaron dos secciones de ayuda, una en Ottawa, Canadá y otra en Le Saulchoir, París. Por decisión de Pablo VI se creó una fundación, con sede en Nueva York, destinada a financiar las diversas secciones; gracias a su ayuda se crearon dos nuevas secciones, una en España y otra en Estados Unidos. Oportunamente nuestra revista anunció el nombramiento del P. James A. Weisheipl, O. P., para dirigir la sección norteamericana, que estará formada por James Reilly, Robert McKenna, Bernard Gledhill, Hilary Martin, B. Litt y el pastor luterano Jaroslav Pelikan.

GRAN BRETAÑA

—Conforme a lo que ya habíamos anunciado en esta crónica, se realizó el *Congreso Duns Scotus* en Oxford y Edimburgo los días 11 a 17 de setiembre pasado. Estuvo presidido por un Consejo de Honor, integrado por los Cardenales G. Pizzardo (Roma), Amletto Ciccognani (Roma), Máximo IV (Antioquía), Maurice Feltin (París), Franz Koenig (Viena), Paolo Marella (Roma), Juan Landázuri (Li-

ma), John Hennan (Westminster), G. Ottaviani (Roma), Agustín Bea (Roma), Arcadio Larraona (Roma), William Heard (Roma); el Dr. Eamon De Valera, Presidente de Irlanda; los Arzobispos y Obispos Monseñores Gabriel Garrone (Roma), Antonio Samoré (Roma), Angelo Dell'Acqua (Roma), Pietro Parente (Roma), Ferdinando Antonelli (Roma), Iginio Cardinale (Londres), Agustín Sepinski (Jerusalem), Gordon Gray (Edimburgo), Pacifico Pierantoni (Roma), James Scalan (Glasgow), George Dwyer (Birmingham), Jean Willebrands (Roma), Thomas Parker (Northampton); los Padres Christopher Butler (Londres), Aniceto Fernández Alonso (Roma), Constantino Koser (Roma), Basilius Heiser (Roma), Clementinus a Vlissingen (Roma), Ludovico Secondo (Roma). Adhirieron el Primado de la Iglesia Anglicana, Michael Ramsay, Arzobispo de Canterbury, el Primado de la Iglesia Escocesa, F. Monchieff, el Obispo de Oxford, James Carpenter, el Obispo de River John Moorman y el Presidente del Sínodo de la Iglesia Escocesa, Leonard Samall; además, el Ministro de Educación Pública, Robert Goronwy y el Alcalde de Duns, Thomas Lennies. El Consejo Directivo estuvo formado por Etienne Gilson, Paul Wilpert, Maurice de Gandillac, Carl Balic, Joaquín Carreras y Artau, W. Pantin, Raymond Klibansky, T. Torrance y P. Peacock.

Los principales entre los muchos oradores fueron los Profesores Fernand Van Steenberghen (Lovaina), Efen

Bettoni (Roma), José Ignacio Alcorta (Barcelona), Adriano Borak (Roma), Paul Vignaux (París), C. Barmpton (Staffordshire), Agostino Trapé (Roma), Pietro Parente (Roma), Ferdinand Guimet (París), Eduard Dhanis (Roma), Manuel Miguens (Jerusalem), Carlo Giacon (Padua), Abelardo Lobato (Roma), Walter Hores (Umkirch), Allan Wolter (Washington), Michael Schmaus (Munich), Miguel Cruz Hernández (Albacete), André Combes (Neuilly), Eleuterio Elorduy (Oña), Leo Veuthey (Roma), Luigi Ciappi (Vaticano), Maurice de Gandillac (Neuilly), Herman Van Breda (Lovaina), Sofía Wlodek (Cracovia), Georges Anawati (El Cairo), Milenho Belic (Zagreb), Gabriel Allegra (Hong-Kong), etc.

ITALIA

—La Sociedad Italiana de Filosofía realizó en Pisa, los días 22 a 25 de abril, el *XXI Congreso Italiano de Filosofía* sobre el tema "El hombre, la máquina y la técnica".

—Los días 7, 8 y 9 de noviembre pasado se realizó en Milazzo el *III Congreso Regional de Filosofía* sobre el tema "Michele Federico Sciacca y la filosofía de la integralidad". Intervinieron, entre otros numerosos asistentes, los Prof. Filippo Piemontese, Antimo Negri, Filippo Bartelone, Rodolfo Di Stefano, Armando Plebe. Se preparan las actas, en las que, además de una treintena de comunicaciones, se publicarán las discusiones y la conferencia final del propio homenajeado.

LIBROS RECIBIDOS

EDICIONES AGUILAR, Madrid-Buenos Aires:

- N. DE CUSA, *El Dios desconocido -La búsqueda de Dios*, 1965.
PRÓDICO E HIPPIAS, *Fragmentos*, 1965.
TRASÍMACO - LICOFRÓN - JENÍADES, *Fragmentos y testimonios*, 1966.
J. ORGAZ, *La clínica y el médico*, 1966.

EDICIONES TROQUEL, Buenos Aires:

- W. H. BURTON, R. B. KIMBALL, R. L. WING, *Hacia un pensamiento eficaz*, 1965.
J. XIRAU, *La filosofía de Husserl*, 1966.
A. GARCÍA ASTRADA, *Existencialismo y culpa*, 1966.
A. MONTAGU, *La vida prenatal*, 1966.
W. W. ROSTOW, *Estrategia para un mundo libre*, 1966.
VARIOS, *La guerra fría*, 1966.
E. L. BERNAYS, *Relaciones públicas*, 1966.
E. D. COBLENTZ, *Arte y sentido del periodismo*, 1966.
F. PARENTI - F. FIOREZZOLA, *Sueño, hipnosis y sugestión*, 1966.
C. BLONDEL, *Introducción a la psicología colectiva*, 1966.
J. CHAIX-RUY, *Psicología social y sociometría*, 1966.
J. B. FURST, *Teoría y práctica de la neurosis*, 1966.
P. CHAUCHARD, *Fisiología de las costumbres*, 1966.
A. W. OSBORN, *El futuro es ahora*, 1966.
H. KOHN, *El pensamiento nacionalista en los Estados Unidos*, 1966.
W. OWEN, *La planificación de los transportes*, 1966.
R. PIPES, *El proceso de integración de la Unión Soviética*, 1966.
C. GUIDO Y SPANO, *Autobiografía*, 1966.

EDITORIAL TECNOS, Madrid:

- W. R. ASHBY, *Proyecto para un cerebro*, 1965.
H. REICHENBACH, *Moderna filosofía de la ciencia*, 1965.
G. POLYA, *Matemáticas y razonamiento plausible*, 1966.
J. EZQUERRO RAMÍREZ, *Comentarios universitarios a la "Pacem in terris"*, 1964.
G. L. S. SHACKLE, *Decisión, orden y tiempo*, 1966.
D. M. ARMSTRONG, *La percepción y el mundo físico*, 1966.

HARPER AND ROW, New York:

- S. ROSEN - R. SIEGFRIED - J. M. DENNISON, *Concepts in physical science*, 1965.
H. JONAS, *The phenomenon of life*, 1966.

UNIVERSITY OF WISCONSIN PRESS, Madison:

- ✓ M. LEVEY, *The "Algebra" of Abu Kamil*, 1966.
- ✓ E. GRANT, Nicole Oresme: *De proportionibus proportionum; Ad pauca respicientes*, 1966.
- M. LEVEY - M. PETRUCK, *Principles of Hindu reckoning*, 1965.
- M. LEVEY, *The medical formulary of Aqrabahdin of Al-Kindi*, 1966.

DOVER PUBLICATIONS, New York:

- C. J. DUCASSE, *The philosophy of art*, 1966.
- PH. P. WIENER, *Charles S. Pierce, selected writings*, 1966.
- W. B. GALLIE, *Pierce and pragmatism*, 1966.
- H. SIDGWICK, *The methods of ethics*, 1966.
- P. DEUSSEN, *The philosophy of Upanishads*, 1966.
- G. HOLTON, *The development of high-energy accelerators*, 1966.
- VARIOS, *Selected papers on the transfer of radiation*, 1966.

MCGRAW-HILL BOOKS, New York:

- ✓ ST. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, vols. 3-4-6-13-21, 1965.
- D. E. WOOLDBRIDGE, *The machinery of life*, 1966.

EDITORIAL GUADALUPE, Buenos Aires:

- VARIOS, *Lumen Gentium. Constitución conciliar sobre la Iglesia*, 1966.
- J. B. LOTZ, *La meditación en la vida diaria*, 1966.
- A. G. TAGLIABUE, *Factores modernos de organización escolar*, 1966.

EDICIONES LOHLE, Buenos Aires:

- B. DELFGAAU, *El joven Marx*, 1966.
- J. MARITAIN, *Humanismo integral*, 1966.

*

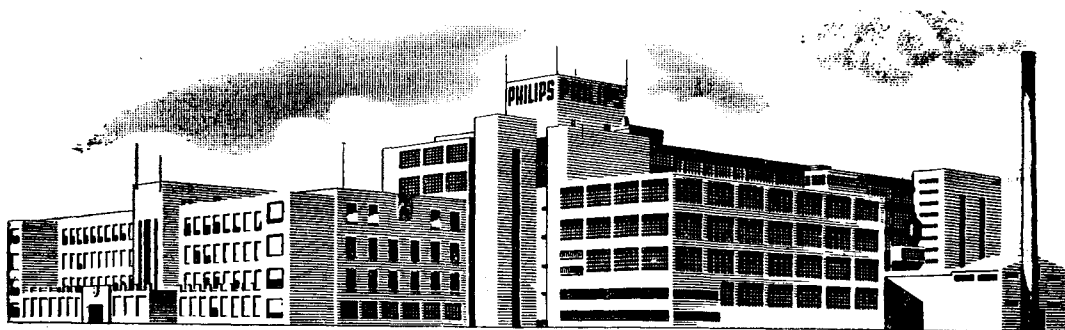
- J. MOUROUX, *El misterio del tiempo*, Estela, Barcelona, 1965.
- J. BOBIK, *Aquinas on Being and Essence*, Un. Notre Dame Press, 1965.
- ✓ C. BREHIER, *The history of philosophy*, vols. I-III, Chicago U. P., 1965.
- ✓ J. K. RYAN - B. M. BONANSEA, *Studies in philosophy and the history of philosophy*, vol. 3: J. D. Scot, 1265-1965, The Catholic University of America Press, 1965.
- R. BOYLE, *The Works*, vol. I, Georg Olms, Am Dammtor, 1965.
- G. DI NAPOLI, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Desclée, Roma, 1965.
- J. ARISTIDES, *Ricardo E. Molinari o la agonía del ser en el tiempo*, Americalee, Buenos Aires, 1966.
- J. BARREIRO GÓMEZ, *Sistematización del conocer-ser-tiempo según Angel Amor Ruibal*, Ed. Celta, Madrid-Lugo, 1965.
- RECHERCHES ET DÉBATS, *Pouvoir et société*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1966.
- E. V. NIEMEYER, *El general Bernardo Reyes*, Ed. Centro de Estudios Humanísticos, Un. de Nuevo León, México, 1966.
- VARIOS, *Etudes de séxologie*, Ed. Bloud et Gay, París, 1965.

- W. C. K. GUTHRIE, *A history of Greek philosophy*, t.II, Cambridge Un. Press, 1965.
- C. TRUESDELL, *Six lectures on modern natural philosophy*, Springer-Verlag, Berlin-Heidelberg-New York, 1966.
- R. GIBELLINI, *La generazione come nezzo di trasmissione del peccato originale*, Pontificia Un. Gregoriana, Brescia, 1965.
- SERVICIO INFORMATIVO ESPAÑOL, *España en su Prensa 1966*, Madrid, 1966.
- F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, Publications Universitaires - Ed. Nauwelaerts, Louvain, 1966.
- E. DE MATEIS, *El ser y el espacio*, Ed. La Mandrágora, Buenos Aires, 1966.
- VARIOS, *Religions du monde*, Ed. Bloud et Gay, Paris, 1964-65.
- B. TELLO, *El mito de Leviathan*, Ed. Arkhé, Córdoba, 1966.
- E. KEATING, *The gentleman from Colorado*, Sage Books, Denver, 1964.
- R. J. CONNELL, *Matter and becoming*, The Priory Press, Chicago, 1966.
- N. CUSANO, *La vita e la morte*, a cura di G. Morra, Ed. di Ethica, Forlì, 1966.
- A. BAUSOLA, *Etica e politica nel pensiero di B. Croce*, Vita e Pensiero, Milano, 1966.
- A. JUNCO, *Controversia con don Antonio Caso*, Ed. Jus, México, 2^a, 1966.
- G. ABATE, *La casa natale di S. Francesco e la topografia di Assisi nella prima metà del sec. XIII*, Miscellanea Francescana, 1966.
- CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE, *Senso e valore del discorso metafisico*, Gregoriana Editrice, Padova, 1966.
- L. VELA, *El derecho natural en G. del Vecchio*, Pontificia Un. Gregoriana, Roma, 1965.
- RECHERCHES DE PHILOSOPHIE, *Idée du monde et philosophie de la nature*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1966.
- A. BABOLIN, *Essere e alterità in M. Buber*, Ed. Gregoriana, Padova, 1965.
- ACTAS del Congreso Internacional de Filosofía en Conmemoración de Séneca, t. II, Ed. Augustinus, Madrid, 1966.
- F. COPLESTON, *Histoire de la philosophie*, tt. I-II-III, Ed. Casterman, Paris, 1958-64.
- F. VÁZQUEZ, *La dialéctica, método de la filosofía*, Facultad de Filosofía y Letras, Madrid, 1966.
- VARIOS, *Purpose in nature*, Prentice-Hall, New Jersey, 1966.
- R. LAHAYE, *La philosophie ionienne*, Ed. Du Cèdre, Paris, 1966.
- R. O. JOHANN, *The pragmatic meaning of God*, The Aquinas Lecture for 1966, Marquette Un. Press, Milwaukee, 1966.

PHILIPS símbolo universal de confianza

Una empresa que aplica
las normas técnicas nacionales e
internacionales y a través
de un riguroso control estadístico
llega al público con productos
de la más noble calidad.

PHILIPS
ARGENTINA S. A.



DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA

de Filosofía y Ciencias afines

Revista trimestral de crítica filosófica sobre las principales publicaciones y el estado de la investigación.

Editada por el Centro de Estudios de Filosofía con la colaboración científica de varios Centros universitarios e Instituciones investigadoras de España, Portugal e Iberoamérica.

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA se publica trimestralmente en cuadernos de 150 págs., aproximadamente. Cada número consta de las siguientes secciones: Sobre la crítica, el diálogo y la investigación - Estudios críticos - Recensiones - Información científica - Notas y Reseñas - Noticias de Libros - Tesis de Doctorado y de Licenciatura - Obras de próxima publicación - Noticia bio-bibliográfica de colaboradores.

Precio de la suscripción anual: **Para España:** 400.— ptas. **Para Portugal:** 200.— escudos. **Para Iberoamérica y otros países:** 10.— dólares (ó 600.— ptas.).

Precio especial de suscripción para estudiantes y licenciados que no desempeñen todavía un puesto profesional completamente remunerado: **Para España:** 280.— ptas. **Para Portugal:** 140.— escudos. **Para Iberoamérica y otros países:** 420.— ptas. (ó 7.— dólares).

Precio de cada número suelto: **Para España:** 120.— ptas. **Para Portugal:** 60.— escudos. **Para Iberoamérica y otros países:** 2,50 dólares (ó 150.— ptas.).

La suscripción puede hacerse directamente al Centro de Estudios de Filosofía o a través de cualquier librería.

Redacción y Edición: Centro de Estudios de Filosofía
Consolación 8. Dirección Postal: Apartado 145
SEVILLA (España)

P E N S A M I E N T O

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

SIEMPRE
ACIERTO
CON
CINZANO

CINZANO
&
CINZANO
ORO



FUNDACION ENRIQUE ROCCA

por sus sostenedores

- DALMINE SIDERCA S. A.
- TECHINT S. A.
- TECHINT ENGINEERING COMPANY INC.
- L.O.S.A.
- SANTA MARIA S. A.
- COMETARSA S. A.
- ELINA S. A.

•

Córdoba 320

Buenos Aires